

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

سلسلة البنايع

عبد الرحمن بدوي

رَبِّيعُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الطبعة الثالثة

٣٠

مُتَلَفَةُ الْفَنَاءِ وَالظَّمْعِ
مَكْتَبَةُ الْبَحْثِ الْمَصْرِيَّةِ
٩ شارع عدلي باشا - القاهرة

١٩٥٨

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْأَوَّلِيِّ

سلسلة النايح

عبد الرحمن بدوي

رَبِّيعُ الْفِكْرِ الْبُونَانِيِّ

الطبعة الثالثة

٣٠

مكتبة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
شارع عدلي باشا - القاهرة

١٩٥٨

BIBLIOTHECA

مكتبة دار الفكر

فهرس الكتاب

مقدمه

تصدير عام ١٠٠ ٢٠٠ ٣٠٠ ٤٠٠ ٥٠٠ ٦٠٠ ٧٠٠ ٨٠٠ ٩٠٠ ١٠٠٠

تأريخ الفلسفة

الفلسفة والتاريخ (٣ - ٧) ؟ مشاكل تاريخ الفلسفة (٧ - ٨) .

المشكلة الأولى : أين يبدأ تاريخ الفلسفة ؟ (٨ - ١١) .

المشكلة الثانية : حدود تاريخ الفلسفة (١١ — ١٤) .

المشكلة الثالثة : تاريخ تأريخ الفلسفة : في العصر القديم : ١٥ - ١٦ ؛ في عصر النهضة : ١٦ - ١٧ ؛

في القرن السابع عشر : ١٧ في القرن الثامن عشر : ١٨ — ٢٠ في عند كوزان : ٢١ في عند

أوجست كونت : ٢٢ — ٢٤ ؟ عند هيجل : ٢٤ — ٢٦ ؟ عند نوقس : ٢٦ — ٢٧ ؟

في نهاية القرن التاسع عشر : ٢٧ - ٢٨ : المنهج الفيلولوجي وتأثير القسفة : ٢٨ : النزمة

الفرعية : ٢٨ : الزعة القومية : ٢٩ : المنهج الحضاري وتأريخ الطبقة : ٣٠ - ٣٣ :

السيد محمد البوناني

خصائص الروح اليونانية : عموما : ٣٧ - ٣٨ : في الرياضة : ٣٨ - ٤٠ : في الزواج والجنس :

بين الباطن والخارج : ٤٠ — ٤١ : في الأخلاق والسانية : ٤٢ — ٤٣ : في الفن : ٤٤ —

٤٤ : الثانية والموضوعية في الفلسفة ٤٤ — ٤٨ : أوجه الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة

الحديث: ٤٨ - ٥٥ .

عسود الفلسفة اليونانية : فكرة التخصيب في التطور الروسي (٥٦ - ٥٧) ؛ التخصيب تيمناً بالجنسية

(٥٧ - ٥٨) : تقييم ميجل (٥٩ - ٦٠) : تقييم ليلر (٦٠ - ٦٧) : تطور القضية

اليونانية (٦١ - ٦٥) ؟ هل تنسب الأفلاطونية المحدثة إلى الفلسفة اليونانية (٦٦ - ٦٨) ؟

أدوار اللجنة اليونانية عند كل (٦٧-٦٨) الفهرس الخاص في هذه اللجنة (٦٨-٧٠).

نظرتنا إلى أدوار الفلسفة اليونانية (٧١ - ٧٢) .

ربيع الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول : تقسيم هذا العصر (٧٥ — ٧٩) ؟ خصائص هذا العصر (٧٩ — ٨٣) .

نشأة الفلسفة اليونانية : الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة (٨٤ — ٨٥) ؟ مصادر نشأة الفلسفة اليونانية (رأى نيته : ٨٥ — ٨٦ ؟ رأى يوتل : ٨٦ — ٨٩) .

التفكير السياسي : ٨٩ ؟ التفكير الأخلاق : ٨٩ — ٩٤ .

المدرسة الأيونية : طالين (٩٥ — ٩٧) ؟ انكسندريس (٩٧ — ١٠١) ؟ انكسانس (١٠١ — ١٠٣) ؟ امتداد المدرسة الأيونية وخصائصها (١٠٣ — ١٠٥) .

المدرسة الفيثاغورية : نظرية العدد (١٠٦ — ١١١) ؟ تطور هذه النظرية (١١١ — ١١٢) ؟ العالم (١١٣ — ١١٤) ؟ تناسخ الأرواح (١١٤ — ١١٥) ؟ الدين والأخلاق (١١٥ — ١١٦) ؟ خصائصها (١١٦) .

المدرسة الإيلية : أكتيفان (١١٧ — ١٢٠) ؟ برمنيس (نظرية المعرفة : ١٢١ — ١٢٢ ؟ نظرية الوجود : ١٢٣) ؟ زينون الإيلي (حجج زينون ضد التعدد : ١٢٧ — ١٢٩ ، ضد الحركة : ١٢٩ — ١٣٢ ؟ نقد هذه الحجج : ١٣٢ — ١٣٣ ؟ قيمتها : ١٣٤) ؟ مليسوس (١٣٥ — ١٣٦) ؟ مكانة للمدرسة الإيلية (١٣٦ — ١٣٧) .

هرقليطس : السيلان الدائم (١٣٨ — ١٣٩) ؟ الوغوس (١٤٠) ؟ البود الأبدي (١٤١) ؟ منهجه الطبيعي (١٤٢) ، المعرفة والأخلاق (١٤٢ — ١٤٣) .

أنفادوقليس : العناصر الأربعة (٤٤ — ١٤٦) ، الحبة والكراهية (١٤٦ — ١٤٧) ؟ الخليط (١٤٨) ؟ نظرية المعرفة (١٤٩) ؟ مكانته (١٥٠) .

القرنون : نشأة للذهب (١٥١) ؟ صفات الثروات (١٥٢ — ١٥٤) ؟ نشأة العالم (١٥٤ — ١٥٥) ؟ نظرية المعرفة والأخلاق (١٥٥ — ١٥٦) ؟ مكانة للذهب النقي (١٥٦) .

أنكساغورس : الموميوميات (١٥٨ — ١٥٩) ؟ النوس أو العقل (١٥٩ — ١٦١) ؟ نظرية المعرفة (١٦١) ؟ مكانته (١٦٢) .

عصر التنوير

النزعة السوفسطائية : التصور القديم لهذه النزعة (١٦٥) ؛ التصور الجديد (١٦٦) ؛ عوامل قيام السوفسطائية (١٦٦ — ١٧٠) ؛ النزعة السوفسطائية نزعة ضرورية (١٧٠ — ١٧١) ؛ مبادئها في الفن (١٧١ — ١٧٢) ؛ الأخلاق السوفسطائية (١٧٢ — ١٧٤) ؛ نظرية المعرفة (١٧٥ — ١٧٦) ؛ نظرية الوجود (١٧٦ — ١٧٨) ؛ الأهمية الحضارية للنزعة السوفسطائية (١٧٩ — ١٨٠) .

حواشٍ ومراجع ١٨١ — ١٩٥

فهرس الأعلام ١٩٦ — ٢٠٠

تصدير عام

ها هنا معبدُ الروح ، فطَوِّينِ للداخلين ؛ وها هنا ميلادُ العقل ، فهلوا نحفل به يا من بالعقل تؤمنون . هَلُكُوا ، هُنا ، وفي لحظة مُدْسِيَةٍ عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأوّل مرة هِزَّةَ الخلق ، فانتفض عنها جنينُ العقل ، وبالعقل كان الإنسان الأعلى .

هنا اجترأ الإنسان ، ففتحَ الإلهيُّ رِقَابَهُ ، وافتتح الكونَ ، فانفضت منه أسرارُهُ ؛ واستشرف إلى عَيْنِ الوجود ، فتجلّى في نور الفجر .

هنا أنبياء العقل الأزلّي الخالد ، أرسلهم في سابعة السرور المقدس ، كي ينفخُوا في الإنسان روح الحرية والنبيل والقداسة ، روح الحق والخير والجمال .

أرأيت إلهيم وقد أطلُّوا على سرِّ السرِّ من عليّاته ، وعلى جباههم مَسْحَةٌ من البساطة المقدسة ، وفي عيونهم بَرَاقَانُ الدهشة الساذجِ ، ومن نظراتهم إشعاعُ الطفولة الأبدية ! هاهم أولاء يفتَرِّسون كلمة الفزع ، ويستسمعون إلى الصوت الماتم من أعماق الوجود ، فإذا براندِم طاليس يصيح : إنه الوحشة ، فإليها يَرُدُّ كلُّ تعبد . أجل أيها الرفيق ! هكذا يجيب أنسَكِمَتَدْرِيس ؛ ولكنه الوحدة اللاحدودة ، أو اللانهائي الواحد ، لأنه حيٌّ نَرْمِي ، وليس لهذه الثروة حد ولا لتلك الحياة نهاية . ولكن اللانهائي خليط هائل ، فأين النظام ؟ هنا ويقول فيثاغورس : لا بد أن يكون خاضعاً للعدد وقانون العدد ، حتى يكون ثمَّ انسجام . ولكن إيجاد الانسجام من شأن العقل ، فليكن ثمة عقلٌ أو « لوفوس » ، يكون الناموس الألهي الذي يجري على أساسه التغيرُ في الوجود ، التغيرُ الدائم لأن الوجود دائم السيلان ، كما يقول هِرَقْلِيطِس . الوجود دائم السيلان ! كلا إليك واهم ، بهذا يصرخ بَرَمِينِيْس ؛ ألا إن الوجود لثابت ، لأن في الثبات السكّال ، ولأن في التغير التوزُّ والنقصان ؛ فغُلِّوا بالابصار إلى ما فوق الظاهر والمحسوس ! لكن كليهما كإن ينظر من جانب واحد ، ألا فلننظر من كلِّ الأنحاء ، ولنرجع الكونَ إلى أربع عناصر أزلية أبدية كافية في حدّها

لتفسير كل موجود ، كما نصح أنبا دوقليس ؛ أو إلى جواهر قَرْدَة يسودها أشد أنواع الاتفاق نَزاء وتقليباً ، وتسلك سبيلها في كون تحمكه الآلية المطلقة . وهنا يتمرد أنكساغورس على كل هذه الآلية والمادية اللاصقة بالتراب ، هائفاً في نشوة وَجْد : بل يحمكه العقل .

ولكن « الإنسان » قد ضاع خلال ضباب الوجود الواحد . فكان لا بد أن يرتفع صوت يدوى عالياً في تمرد وحنى : هذا هو الكون الأكبر ، فأين الكوخ الأصغر ؟ هذا هو الوجود الواحد ، فأين الإنسان القرد ؟ تنازعوا ما شاءت لكم نفوسكم التنازع ، واختلفوا ما شاءت لكم أهواؤكم الاختلاف ، ولكن هناك فوق كل اختلاف وكل تنازع حقيقة أولى ، هي الحقيقة الإنسانية ، وفيها غُلْيَا ، هي القيم الإنسانية الخالصة . فمليكم بها ، تكتشفوا أسراراً فوق كل الأسرار الكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلو بها المضمون الروحي القرد . إنهم يقولون : في البدء كان الماء أو اللا محدود أو الهواء أو النار أو الجوهر القرد ، أما نحن ، معشر السوفسطائيين ، فنقول لكم : في البدء كان الإنسان .

هنا أزمة — أزمة الإنسان وقد اكتشف لأول مرة نفسه . والأزمة رمزٌ على حياة ، لأن الأزمة قلقٌ ، والقلق للوجود الحيّ يَنْبُوع . ولذا كان في أزمة الإنسان هذه ، حياته وخلاصه . فالآن ، لتخرج الروح اليونانية ، بل الروح الإنسانية بأسرها ، من ربيع نموها ، كي ترتفع إلى صيفها وتمام نضجها لدى سقراط وأرسطو وخصوصاً أفلاطون ؛ ولنتوقل سُلَّم السموات الروحي حتى نهاية درجاته ، فقد هداها السوفسطائيون إلى الإنسان ، قائلين : من هنا الطريق ! وهنا نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء ، متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، كي تثبت الإنسانية في عرشها من جديد ، في العصر الذي سادت فيه الآلية ، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذي لا يرحم ؛ وكاننا أمل وثاب في أننا سنستطيع ، نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، عالمًا ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا .

تأريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين : لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فلما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة إذا تفتضى الثبات ، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع . بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان ، أو بمباراة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتامة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فبلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يمد صحيحاً ، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فلما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً ، وليس ثمة فلسفة ، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمة تاريخ لها . وقد قال بالראى الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرّفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية . وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمة حقيقة في ذاتها ، وإن للمذاهب متعارضة متناقضة ، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشكك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار

العرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام ، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، هو الموقف الذى يضترف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هى فى ذاتها حقيقة أم غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أى أن أبحاثهم إذا وطنية لا تقويمية — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائى لكلمة « تاريخ الفلسفة » . ونحن نجد فى المصوّر القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ديوجانس اللايرسى ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمپريكوس وهى نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة اسعويه ، وهى النزعة الفلسفية التى تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفى العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالى : استالى ، ودهنديل ، ثم يعقوب بروكر^(١) .

والنتيجة التى نستخلصها من هذا كله هى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمنطوق ، بل يمكن إنشاء تاريخ فلسفى ، أو فلسفة فلسف .

لكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن لفظة تاريخاً . إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة ، بل لا بد لروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلاً حتى تكشف عن الحقيقة وتنبئها ، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكوير . وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوير لا بد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما نراه فى حلم كهرم الألف : فإن قوانين الأجرام السماوية ناجية لا تتغير ، أما علم تلك نفسه ، أى ما ندرسه من هذه القوانين ، فلم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات ، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التى نشأت فيها ، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً ،

حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نملحها اليوم صحيحة صائبة ، ولعلها ألا تكون كذلك في المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، فإننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جاليليو ، فرفضناه ، فهناك إذاً — حتى من ناحية حسابنا أن موضوع الفلسفة ثابت — ما يلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً .

لكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟ الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجي — كما انتهى إلى إثبات ذلك كنت — لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنسانى قد أنشأه ، أى أنه ليس تحت حقيقة خارجية موضوعية ، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية ، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرضة للنمو أولاً ، والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، وفناء أخيراً ، فإنها متغيرة ، فالحقائق التى نتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذاً هى أن موضوع الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية ، قلنا — كما يقول هيجل — إن الروح هى التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة للظلة وهى تعرض نفسها على سمة الزمان فى العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذاً علماً بما يقول به هيجل ، فإن معنى هذا أن الروح متغيرة ، ومن حيث إن الفلسفة هى نظره هو ، وفى نظر المثاليين جميعاً ، هى إدراك للروح لذاتها فى تطورها ، فإن الفلسفة وعاريج الفلسفة تبعاً لهذه النظرة شئ واحد . تلك هى نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيكلية إلى تاريخ الفلسفة . وإننا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو رتشر فى مقدمته لكتابه الضخم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة »^(٣) . والنتيجة التى ينتهى إليها فى هذه المقدمة هى أن الروح الإنسانية متطورة ، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة ، فالفلسفة إذاً لا يمكن أن تقوم منفصلة عن تطور الروح ، وبالتالى تختلف النظرات الفلسفية ، سواء من ناحية الزمان والمكان تبعاً للدرجة

التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها . ومعنى هذا ، في نهاية الأمر ، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة .

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو ، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادى بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط ، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون ، أو ، على حد تعبيره ، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفي . ثم نجد رأياً آخر لأرسون يقول فيه على لسان الطبيعة : « أيها الإنسان ! إن العالم أمامك جديد ، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعلق بشيء مما عرفته في الماضي ، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد » (١) .

ولسكن ديكارت في هذا ، هو وإرسون وغيره من الفلاسفة ، مخطئون . لأن ديكارت نفسه لم يُقيم مذهب إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة ، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها . وعلى هذا ، فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كقطع انحراف فجائي سريع ، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولاً سريعاً . إنما نقطع التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما نشعر بأنها يئست ، أو على الأقل قد شيعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تمير عن حالة نفسية نشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقطتها . فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد انجمت انجماً جديداً وتكررت الماضي ، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي وبروح الماضي . فتراها في البدء تنور ثورة عتيقة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه ، ثم يستمر هذا التضاد

بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضى .

ثم هناك اعتبار آخر . وذلك أن من بين الحجج التى يبدىها أنصار التكرار الماضى من أمثال ديكاوت ، أن ليس فى الماضى شىء مفيد أو جديد ، وأنه لا يصلح أن يكون مرآة للروح الفلسفية ولا دافعا لها فى طريق البحث ، ولكن هذا رأى ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة فى المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التى يستطيع فى داخلها أن يسير ، وأن تبين له للشاكل التى يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل ، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قبْلُ شىء .

ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن يزيل عن الإنسان فكرة التصب للرأى ، أو ما يسمونه باسم التزمّت والحتمية . وعلى هذا نستطيع أن نقول ، تبمّا لكل ما قلناه حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولاً ؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً . فإذا ما تقرر هذا تهذبت أمامنا مشاكل جديدة : كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هى الأسس التى يبنى عليها ، وما هو المنهج الذى يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه ، وما هى القوانين العامة التى يستطيع أن يستهديها خلال بحثه فى هذا التاريخ ؟ كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هى :

أولاً . مشكلة نشأة الفلسفة ، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ، أى إلى أى حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً لفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أى : ما هى الفلسفة أولاً ، وثانياً ما هى الصلة بين الفلسفة (على النحو الذى نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ، وهل

يمكن أن نفهم الفلسفة مستقلة عن بقية سرائق الحياة الروحية ؟

ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها ؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو المنحنى الذي تترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ ؟ هل المذاهب الفلسفية تفعل كلها إلى بذهب واحد ، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى السككية ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان تمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هي صلة دورات مغلقة ، ولكل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذي تسير عليه ؟
تلك هي المشاكل الثلاث التي تمرض مؤرخ الفلسفة حيناً يبحث لأول مرة في تاريخها . فليحدث من كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

المشكلة الأولى : اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة ، أي في النقطة التي ابتداء عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس اللطفي . وقال ديوجانس اللايرسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والهنديين . فحين هنا إنفاً بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة ، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حيناً جاءت بحوث جديدة زهزت ببعض الشيء من هذا الرأي .

في البحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة . ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من رتلج هذه الحضارة ، قصيدة تسمى قصيدة « الخلق »^(١) وفيها نجد كلاماً عن بدء العالم ، يشبه ، في ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للأرض اسم ، كانت الأعياء كلها مختلطة في الماء . فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله

طاليس ، بما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين . لكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سندكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية ؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم في قول طاليس ، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن « كل » الأشياء ترجع إلى الماء ، أى أنه قال ، لأول مرة ، بأن العالم « كله » يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن هاهنا عنصراً واحداً هو الذى تطور عنه كل الكون ، هذا القول وحده هو الذى يدعونا إلى أن نقرر أن طاليس أول فيلسوف . وليس يهمنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء .

وم يسوقون دليلاً آخر ، تأييداً لهذا رأى ، ونعنى به الرأى القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقى السابق على التفكير اليونانى ، فنرى رجلاً مثل جاستون ملبو يكتب في سنة ١٩١٠ في كتابه « دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمى » قائلاً : إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور^(٥) ، وهذا الرأى نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل ! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والآشوريين ، تجريبية صرفة ، أى أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضرعوا عدداً ما في العيد ٣ ، كانوا يضربون الضارب إلى نصف المضروب فيه ؛ فلم يكونوا يعرفون إذنه نظرية المضرب ؛ بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأجسام النظرية التى تقوم عليها عملية حسابية ما .

ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره « خرميدس » لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هو فن الحساب ، وبين الحساب النظرى . فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملى أو « فن » الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، « علم » الحساب أى الحساب النظرى .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة ، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ : وكانوا يستخدمون هذه النظرية فى مساحة الأراضى ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن يزاح ماء فيضان النيل عن الأراضى ، لىكى يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يضرها ماء النهر ، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التى نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن : مجموع الأعداد الصحيحة للتالية = حاصل ضرب السدد الأخير $\times \frac{\text{السدد الأخير} + ١}{٢}$.

فهذه الصبغة الرياضية كان المصريون يعرفونها ، لا فى وضعتها هذا ، وإنما بالتجربة وفى التجربة فحسب ، ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — وبينها عند اليونانيين ، وفى هذا الفارق ، الذى يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما للمصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظرى ، والفكر غير الفلسفى ، الذى هو فكر عملى صرف (٢) .

وتمت حجة ثالثة ، بسوقها أيضاً أنصار رأى القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداهما أنه قد ورد فى كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضها الفكر الأسطورى ، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها ، فمثل هذه الألفاظ ترّد وتلمب دوراً خطيراً فى الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى معاً ، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذى يسميه كاسيرر بالفكر

الشكلي التركيبي^(٧) ، في مقابل للفكر العلمي القائم على قانون العلة ، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول ، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفي والمقالية البدائية قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين ، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليثي بريل . ولكن هذه النزعة قد أصبحت مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار .

ومن ردودنا هذه ننقضي إلى النتيجة التالية : وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن ننسبه في الفكر الشرقي ، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق . م) عند اليونانيين . وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل التئيل من هذا الرأي ومن أجل عد الفكر الشرقي هو سرّج الفكر الفلسفي .

والآن فننقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة : هل نحددها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً لفكر الشرق ؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين ، خصوصاً ابتداءً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ثم إننا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية . ومن حيث أننا لا نستطيع تعرّف تاريخ هذه الكتب بالذقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه ، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندي هو الذي أثر في الفكر اليوناني ، أم أن العكس هو الصحيح . وإننا لنجد في المصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى ، مشوّهة بعض الشيء ، لفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية . وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروپيين . ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا ، نظراً لمدّنا شرقيين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن نوسع لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ الفلسفة .

المسئلة الثانية : إلى أي حد نستطيع القول بأن لفلسفة تاريخاً مستقلاً عن بقية

العلوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك ؟ وهل تاريخ الفلسفة عرضٌ للأفكار والنظريات الفلسفية بحسب ، دون ما اعتبار الوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها ؟ نظن أن لا ، أولاً : لأن الفلسفة لا يمكن أن يفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والأنحاء التي يتجه إليه في تفكيره العام . فلم يكن للفلاسفة جميعاً محترفين لفلسفة وحدها : إذ كان منهم للشغول بالإصلاح الاجتماعي مثل أوجيست كوت ، ولشغول بالسياسة مثل فولتير ، والذين امتنعوا المهن الفنية أمثال هيربرت اسپنسر الذي كان مهندساً اشترك في إنشاء أول سكة حديدية في إنجلترا . وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي بحسب ، مثل كُنت وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلف الغرض الذي من أجله طُلِبَت الفلسفة : فلهذا كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون محاسباً أي موجهاً لضميره ، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي ، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين ، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في غُرة القرن الثالث عشر ، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبيديا كانوا يطلبون للفلسفة أن تكون محررة للعقول من رِبقة التقاليد والعقائد الموروثة .

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملايسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة هو ، كما يرى كُنت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد . بيد أن لهذا عيوبه أيضاً : لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة

الفلسفة ، مذاهب كثيرة تقول بالوجدان والماعطفه ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها : فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً لفكر القائل بهذا القول . ولنا خذ مثلاً العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » — فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يمتص بها ذهنه ، وأن يكشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه ؛ وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكشف الإنسان في نفسه المثلث الذي مثله الله في الإنسان بحسبان أن الإنسان مدني ، فنظر المسيحية مدنية . فالاختلاف الذي نلاحظه بين المذنبين راجع إلى طبيعة كل معتقد : إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً .

ونمت مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه في كتابه « تاريخ الفلسفة »^(٨) : اختلاف مسوحي المذاهب . فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُقدَّر في عصر من العصور تابعاً لمبدأ الإيمان — أو النقل — بينما يُقدَّر هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لمبدأ العقل . فنرى مثلاً أن فكرة لامادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت ؛ بينما نجد أنها من بدني في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين فكرة دينية في أصلها ، ولكنها أصبحت ثباتاً بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ؛ بله رياضية ، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الخلق للثباتية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تفصل : أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها ، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والمعلوم : فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة

والعلم أو بين الفلسفة والدين ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ؛ وإنما هذه حدود مختلطة ، تارة تضيق وتارة تتسع .

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبقية مرافق الحياة الروحية ، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلاً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم يفصل عنها شيئاً فشيئاً ؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تاماً . ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويداً رويداً ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو ما كان يعبر عنه بالمباراة اللاتينية *philosophia ancilla theologiae* أى أن الفلسفة أمة الدين . ثم جاء العصر الحديث فأنفصل العلم عن الفلسفة نهائياً ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا فى آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فأنثر فى الفلسفة ، وأخذ أثره ينعظم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر ، حتى جاءت موجة من اللوجات الشائعة فى تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً ، وكان ذلك فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أى أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا فى داخل العلم . وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتى ، وصار تاريخها مستقلاً قائماً بذاته . تلك النظرة العاجلة إلى تطاور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التى يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى ، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب اللابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة .

تاريخ تاريخ الفلسفة

- ١ -

ألفلسفة قانون عام تسيّر للمذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن يكون هنا قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون ثمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، في هذا العصر دون العصر الآخر ؟ الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — بوصفه تاريخاً عاماً يسلك سبيلاً واحدة. نستطيع أن نتبينها — نظرة حديثة ، كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية . ومن أشهر ممثلي هذا الرأي — كما سنرى بعد حين — أوجيست كوت ، ثم هيجل ، وبخاصة هذا الأخير ، الذي كان يرى أن للروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل هذا ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان مغايراً تماماً . وذلك أن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة ، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التي كُتبت في تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم : فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » (« الآراء الطبيعية » كما سُمّي عند العرب) ، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستقويه ، وأخيراً وقبل الكل : ذيوجانس اللارتسي ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » ، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط

من الأناويل والمقبيسات والحكم من حياة الفلاسفة ، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة ، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ وسنحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية .

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث ، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها ، وشغل هذا ما فعله بوزليوس في كتابه عن « حياة الفلاسفة » (نورمبرج ، سنة ١٤٧٧) . فإن بوزليوس في هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأفلاطون وبعض التواذل التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد للمذهب . ولا تنظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكون وحدة . ولم يكن لذلك رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وإنما وفقت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثاني لليلادي . فلم يكن من المتيسر إذا أن يتبين الإنسان الفلاسفة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع ، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في المذهور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن تمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر . ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب ، مثل لوفوا ، يكتب عن تاريخ الفلسفة في المذهور الوسطى ، وذلك في كتابة الذي يترقنا باسم : « الدائرس المشهورة قبل ثرمان وبهده »^(٩) .

والفكرة التي حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بكون أوضح تمييز في كتابه عن « مكانة العلوم وتقدمها » ، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي ، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة ، فكان تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تنابع الشيع المختلفة وتنازعها .

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النهضة في نظرتهم إلى تاريخ

للفلسفة ، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشيعة ، وأن كل مؤرخ متشيع للشيعة التي يكتب عنها . فعلى مَرْسيلو قتشينو^(١٠) يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المحدثنة ، في كتابه : «الإلهيات الأفلاطونية» ، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية ، وقد حاول أن ينشئ أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون . ثم نرى بوستس ليسوس^(١١) يكتب عن تاريخ الرواقية ، ثم بريجارد^(١٢) يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جَسْنْدِي ينشئ فصلاً عن حياة أبيقور ، وعن ملخص المذهب الأبيقوري .

ولقد كان ثمة مذهب آخر غير هذه المذاهب ، يسير على طريقة الشكاك . فالشكاك كان يمتنعهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً . ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكاك كتاب سكّس امبريكوس : « ضد التزمتين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنري باستين^(١٣) في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشيعة الفلسفية ، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترى إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة — ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار القسرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، ومعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكري

المكتسوب الذي خلقت أمة من الأمم — والنهج الفيولونجي يقتضي لأن يكتب الرد من المذهب
 القديس بجهمة غسبية ، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل
 الإنساني وللحاولات التي قامت بها الروح الإنسانية من أجل التكهّن من الحقيقة والمعاد
 نظرية في الوجود لتكتظيخ أن كليش هلبا وأن تسير في غيبتها وتلقاها . وعلى هذا الأساس
 انبثقت عالم تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التي خلفها رجال عصر النهضة عن الذاخية
 الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة ، في القرنين
 السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانها مفرداً لتغلالات الروح
 الإنسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان ، وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتاب
 القديس كان عدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ومعنى به كتاب بروكر : « التاريخ
 القديس للفلسفة » . ففي هذا الكتاب نرى الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها بحسبانها
 أعمالاً تدريجياً للعقل الإنساني في اكتشافه للحقيقة : ففي البدء عرف الإنسان أو أوحى إلى
 الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين
 والآشوريين ؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانتقلت وانحطت ، لأنهم فروقوا وحدة الفلسفة
 أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة . ومن هنا كان جميع
 مؤرخي الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا بروكر ، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه
 بالفلسفة البربرية ، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر
 ومن حذا خذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس
 وأغناطسولس لأن هذا الرأي قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدي بصورة
 جلية في كتاب القديس أوغستين « مدينة الله » (سنة ٤٢٦ م) ، وكانت لهذه الصورة
 التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر ، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا
 كان بروتستانتياً .

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة . فترى كوندريك يحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن « المذاهب » (سنة ١٧٤٩) .

— ٢ —

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أي منذ مطلع القرن السابع عشر ، تيار آخر معارض لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يحدوا في الفلسفة وحدة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يمدوا هذه المذاهب الفلسفية صوراً حدة لبطل الإنسانى وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكينيوس^(١٤) كتابه « التوفيق بين الفلاسفة » ، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذى يبينه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هى نزعة التلفيق eclectisme ، ويرى أصحابها من ورثتها إلى اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب ، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقى من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التى جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجدها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذى أشرنا إليه آنفاً ، ومنها أفصح في مقدمته لكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه للذكور سابقاً . وكذلك أثرت في رجال الأنكلويديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » Eclectisme . وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق syncretisme أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولسنا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ،

لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تتبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية ، ولا نستطيع أن نتصور أن في التاريخ الفكري تنابعا واستمرارا .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند ديبلاند^(١٥) . ففي كتابه عن « التاريخ النقدي للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا تفيدنا مطلقا ، أو لا تؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة ، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب المعين بذاك الآخر ، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب ، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة . وبذلك نجد أنه علينا — على وجه العموم — القول بأن هنالك تطورا لتاريخ الفلسفة ، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم .

فكان من الطبيعي إذا أن يأخذ بفكرة « ديبلاند » هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه « لوحة تقدم العقل الإنساني » (سنة ١٧٩٣) — وقد ظهر بعد وفاته بقليل — إن العقل الإنساني ينحون نحو التقدم وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافا حقيقيا على أساس أن الفلسفة — كما حدد سقراط — ليست مذاهب وأقوالا ، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح . ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة ، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأيونية اليونانية ؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينهولد^(١٦) في مقال كتبه بعنوان : « حول فكرة تاريخ الفلسفة » فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضا لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى

شيع وآراء متضاربة ؛ والعلّة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور . والبرنامج الذي وضعه « رينهولد » لتاريخ الفلسفة قد اتبته تيمان^(١٧) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة » . فقد حاول أن يصنف فيه للذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية .

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فلما أن يحاول الإنسان تصنيف للذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة ، ولما أن يقول إن تمت استمراراً في التطور الفكري وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور ، أو خطوات في السبيل التي سلكتها الروح الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود . فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما ، وقد يسلك الإنسان إحداها حسب . ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أخذوا بالآخرين ممّا . فأخذ الاتجاه الأول ديچرنندو^(١٨) ، الذي أراد أن يستخلص عن التاريخ الحاكّي الواصف بتاريخ استقرائي ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد لنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية ديچرنندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي يمكن العقل الإنساني أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها .

وعلى نحو مشابه لما فعله ديچرنندو نجد فكثور كوزان الذي اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى أسر ، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الإنسانية . وعلى هذا قسم أولاً للذاهب عدة أقسام

وحلول من بعد أن يُرجع هذه التفسيرات إلى الملوك الرئيسية التي تجوئها النفس الإنسانية ، ففيها — كما كان يرى علم النفس في ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة للمفكرة ، والقوة للحاسة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملوك ، فلدينا إذًا ، في نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى الملوك الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الإنسانية .

— ٤ —

أما للرأي الآخر ، وهو الرأي الذي يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة بالأجزاء أشد الارتباط وأن ليس للمذهب الواحد في العصر الواحد غير الحظوة من لحظات هذا التطور المستمر — أما هذا الرأي فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدر عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا الأساس لا تسير في تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها . وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كوت الذي قال : « إن علماء من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص ، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العلم »^(١٦) . ومعنى هذه العبارة أن الحال التي عليها أي علم من العلوم ، في فترة من الفترات ، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط ، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برابط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور واحد ، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر .

فإنك من ناحية إذا استمرار في التطور ومن ناحية أخرى هناك وحدة نسبية لكل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهي نظرة الكاثوليك الذين آمنوا المصور القديمة ، والبروتستانت الذين حلوا على المصور الوسطى ، والمتحررين المحدثين الذين يفتون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر في حلقاته . أما الحركات الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للموت غير المبرورة ، وعلى حد تعبير آيبنشتس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لا بد في نظر كونت من أن تصور التاريخ مستمراً ، وهو من أجل هذا يقول بقانونه للشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة ؛ وخلصه أن العقل للبشرى في تطوره يمر بأدهار ثلاثة : هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات والتفسير بالظواهر ، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد واللعل المجردة ، ثم أخيراً الطور العلمي أو الطور الوضعي . ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخلق بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة ، ونعني بها أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى للثوم لدينا ، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها مملوءة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فمثلاً الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير ، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن تمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً .

كذلك الحال في الميتافيزيقا ، أوفى التفكير الميتافيزيقي . فليس للتصور والتفكير الميتافيزيقي هنا أن تفكر في الجواهر واللبادى واللعل أوفى للوجود بما هو موجود ، وإنما للتصور الميتافيزيقي هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد ، ثم وجود فكرة

أولية من القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً باستمرار . أما عن الطور العلمى ، فاعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن ، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع .

يقول أوجيست كونت إذا إن التاريخ الروحى للإنسانية قد سار على هذا النحو ، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتى ، وارتفع منه إلى التفكير الليتافيزيقي ، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمى ، والتفكير العلمى هو الخطوة النهائية والأخيرة فى نظر كونت . وعلى هذا الأساس يجب أن تغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمه ، فليس لنا أن ننظر إلى المصور القديمة أى المصور اليونانى على أنه أرقى فى التفكير من المصور الوسيط ، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمى قد وجد فى المصور القديم ، وذلك لأن التفكير العلمى لا يمكن أن يجرى إلا إذا سمر الإنسان بالطور اللاهوتى والطور الليتافيزيقي ، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين التفكير اللاهوتى : وهو الاتحاد القدى تم فى المصور الوسطى ، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر ، شيئاً عجيباً غير معقول ، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لى ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتى ، القدى كان سائداً فى المصور القديمة ، إلى الطور الوضى الموجود فى المصور الحديث .

ومع هذا فيجب أن يلاحظ أن كونت فى نظره إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادةً لكلمة فلسفة ، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية فى عصر ما من المصور . وليست الفلسفة فى الواقع إلا مظهراً — هو أوضح للظاهر — لحالة الروحية السائدة فى عصر ما من المصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشابه هذا رأى القدى قال به أوجيست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ

الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج ، أى بوصفها تَعرِضُ نفسها في الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار . والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي ، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من بعد أن ترتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي نصل إلى مركب يعاود على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين . وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا : موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع . ومركب الموضوع هذا يصبح موضوعاً ثم لا يثبت أن يكون له نقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دوليك . وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر . وذلك بأن يأتي مذهب من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتي من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين للتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة ، فهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة ، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظوراً إليها بغير الزمان ، فكذلك الحال : ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً إليها من حيث الزمان .

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه . وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعاود عليه . والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان

أكثر تقدماً . لأنه سيجتوى كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر .

ومن نظرى كونت وهيجل هانن ، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تمهد متجهاً تمهيداً سابقاً ، لأن هذا للتاريخ سيسير على صورة إيجابية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل للإنسانى . فكانت هذه النظرة التي قال بها هيجل ، وتلك الأخرى التي ارتأها كونت ، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كتابتا الفلاسفة في القرن صدرتا منهما

أما البحث العلمى فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهى إلى هذه النتيجة التي قال بها كل منهما . ولهذا نرى بالفلسفة ومؤرخى الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فنجده رونفويه (١٨١٤ - ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شع متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرضى ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيقتضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيجل ؛ وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من النهايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير . المذهب الوضعى ، كما ادعى كونت وأنصاره ؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهري . اختلاف فى طبيعة العقل البشرى نفسه : لأن فى طبيعة العقل البشرى التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رونفويه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتى الخير والاختيار ، فبشكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه الشكيلة ، ومشكلة الجبرية والجهري . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير مجاهدة أيدياً بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمة من جديد فى موضوع

الفلسفة ، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع .

لا جدّة إذن في الموضوع وإنما الجدّة في الشكل فحسب . فقد تختلف البصورة التي يعطيها للفكر الواحد لهذه المسألة عن البصورة الأخرى التي يضعها مفكر واحد للفكرة حينها ، أما الجوهر فواحد ، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلا أن يأتي وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه . ورأى رونفويه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فقد انصرف الناس عن التركيبات القبلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة ، ونواح معينة من هذا التاريخ . فترى رجلاً مثل اتسار^(٢٠) في كتابه « فلسفة اليونانيين » ، ودوم^(٢١) في كتابه « نظرية العالم ابتداءً من أفلاطون حتى كوبرنيكوس » — وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداءً من أفلاطون حتى كوبرنيكوس — نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما . ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة ، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية ، قد حددها الزمن من قبل ، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون ، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة اسكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة . ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رونفويه : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » . وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذي يقصده ، وهو أن سير مؤرخ تاريخ للفلسفة ، أو منهجه بالأحرى ، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة ، بدلاً من السير على منهج تركيبي يُفترض فيه ساهماً أن للتاريخ الفلسفي قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إيفرله^(٢٢) : « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يعد تاريخاً لفلسفة بل هي الحقيقة قدر ما هو تجميع بالصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة . فهو أمانة

هل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل .

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة ، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا . فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعنى المؤرخون بعمل طبقات جديدة ، وجدّوا كثيراً في البحث عن الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالمعصور الحديثة أو المعصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم إن معرفتنا — في داخل المعصور القديمة بالفلسفة الرواقية — مثلاً — أو الفلسفة الأبيقورية ، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كآرسطو . وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يُجرى عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف باختلاف عدة ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد .

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ الفلسفة كتابةً عامة تركيبية على أساس أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنى عامل آخر يخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت . فقولاً قد ظلوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقاتلين بها . وعلى هذا لم يكن يعنيتهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر من يتبعون مذهباً واحداً . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فإن للشخصية أكبر الأثر في توجيه

فكر الفيلسوف . والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مخطئاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن ندخل في نظرنا في تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين : فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوجى ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعض أنصار هذه النزعة فيها فلم يمدّ المذهب الفلسفى في نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نحله إليها . وقد سادت هذه النزعة خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر . أما في أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية ، الفردية ، وكان على رأس القائمين بها تريلتش^(٢٣) ، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص ، وما أخذ من هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار ، والموقف الذي وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد ، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو عبارة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى فى كل البلاد الأوروبية صميراً حياً مرهقاً . فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شئ آخر فى الفلاسفة غير الفردية ، ونعنى بذلك عامل القومية . وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية ، الخ .

فترى دلبوس^(٢٤) يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامة ، ونرى روداف منس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية للمعاصرة ، ثم بغروبي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية فى القرن

الفكرين^(٢٥) وآسخر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها مطالبها القومية الخاصة . فلهذا إذاً اختلافات متعددة : الاختلاف في القرينة ، والاختلاف في القومية ، والاختلاف في الزمان ، فكيف نمطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث ، وإن نسبت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد ؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن ، أى إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى ، وحينئذ — أى بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة لتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونرى بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف كعده أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعني به أوزفالد اشپنجار^(٢٦) .

يرى اشپنجار أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عددها فوجدتها ثمانية ، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تتكون دائرة مغلقة خاصة ، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي يسير عليه ، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوربية ، بل إن متعارضاً شديداً بين كليهما الحضارتين .

ولذلك على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تمحور الحضارة الأوربية ففكرة اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تدور كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهاية تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوربية . ففي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللانهائية (القصماء) ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد نجد

هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس ونيوتن . وكذلك الحال في فكري الزمان والمكان ، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية على أنهما لا متناهيات . فعلى هذا إذاً أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبق كل تفكير وكل مزيج من مزيج من الصفات الروحية الخاصة بكل حضارة .

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم إلى أنواع هي كالوصول الأربعة بالنسبة للسنه . فهي تبدأ بربيع ، وتتلو وتصل إلى القنفذ في وقت هو صيفها ، ثم تبدأ في الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يناظر الخريف بالنسبة إلى السنه ، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة تبقى كل ما فيها من قوى فتدوت . فهالك إذاً أربعة أقسام ؛ إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة ؛ وقسم ثانٍ هو المدنية .

والذي يعني الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم . ففي دور الحضارة يسود علم ما بعد الطبيعة ، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق . وللمعاني في الفنون الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك التطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما في دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

في التطور الأول — أي تطور الحضارة — تتكشف الحياة ، بينما في التطور الثاني — أي تطور المدنية — تصبح الحياة موضوعاً ؛ والتطور الأول يكون طور تأمل يبدأ بإعجابنا ويصبح عقلياً فيما بعد . أما في التطور الثاني — أي تطور الأخلاق والمدنية — فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس للتنظيم الضمنية ويترك كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات . وبينما كانت تنشأ كل الوجود الكبير هي التي تشكل رجل الحضارة

نرى أن الذى يعنى رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية ، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً ، أم بالجماعة بوصفها جماعة ، وفى الحضارة اليونانية نرى أن الرواقى كان يعنى بحسبه ، والرواقى هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشييجلر باسم المتواقين ، بمعنى أن الرواقى فى الحضارة اليونانية القديمة يناظره صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعده . وتهذا نرى أما الحضارة الحديثة . فقد بلغت أوجها عند كُتت ومن بعد كُتت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن للفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة . فشو ينهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «المالم إرادة وامثال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخالص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيما بعد الطبيعة . وهيجل مثلاً قد أثر وأنتج الماركسية . فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أية ناحية من نواحي الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها . فأول شئ يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفيلسفى ، لا بوصفه تطوراً عاماً ، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرضى زمة هيجل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى . ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشاكل ليست أبدية ، وإنما كل مفكر وكل

حضارة لها وله مشاكلمها الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تُحلّ تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها .

والشخص للبدع هو الذى يعكس فى روحه كلّ خصائص الحضارة التى ينسب إليها ، وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتا ويضع لها قيا خاصة . ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيراً فى تكوين كل فلسفة . وبهذا نكون قد أَرْضِينَا التزمة الفردية . وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشپنجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .

الروح اليونانية

أراد نيقشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يمر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه الفقرة بين الروح الأبولونية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والنفوس . وعلى هذا فيينا فضيلة الاعتدال « سوفروسونية » σωφροσύνη تسود الروح الأبولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القوّة δρῆς تسود الروح الديونيزوسية . وقد أخذ اشينجلر التسمية باسم أبولونية ، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك في مقابل روح الحضارة الفريرية التي سماها باسم الروح اللفاوستية . فلتتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأبولونية ، كما عرضها اشينجلر .

نجد هذه الروح تظهر في جميع صرافق الحياة الروحية اليونانية ، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما يمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللعظة الحاضرة ، لا تعرف الماضي ؛ ومرتبطة بالجسم ، بوصفه حاضراً في السكان . وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضي ، وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص . وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح ، بينما كانت تجهل فكرة العبورية والحركة المستمرة . ولهذا كانت نظرتها إلى السكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبع الفن ، لأن هذه الفكرة — التي أوضحناها — من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي ، وإنما هي تستلزم قطعاً فكرة النهائية .

ومن ثم فقد عجّزت الرياضيات اليونانية من الوصول إلى فكرة الأعداد الصّماء (اللامعقولة) ، لأن العدد الأتم أو اللامعقول هو عدد لا نهائى ، فمثلا الجذر التربيعى للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهى ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل فى الرياضيات التى أنشأوها . ومع هذا فإنهم لم يستطيعوا فى الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أى أنهم لم ينجحوا نهائيا فى القضاء على فكرة اللامتناهى . فإننا نرى النظرية للنسبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدى إلى فكرة اللامتناهى أو اللامعقول فى الأعداد ، فإننا إذا أخذنا مثلثا قائم الزاوية متساوى الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوى $\sqrt{2}$ ، وفى هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا للثلاث على أنه عدد لا متناه ، أى أنه عدد أتم . وهذا قد يدهونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية — إن كان حقا قال بها فيثاغورس — قد أتت من تأثره بالروح الشرقية ؛ وكان فيثاغورس — كما سنرى فيما بعد — قد خضع خضوعا كبيرا لروح الشرقية^(١) .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليونانى هو فى النحت ، لأن النحت يمثل شيئا ساكنا ، كما أننا لا نجد فى هذا الفن فكرة المفطور لأنها فكرة توحى باللانهاية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تصور الزمان والمكان على أنها لانهائيان . وكذلك الحال فى الدين ، لم يكونوا يصوّرون الله كما تصوّره المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لانهائيا أو هو اللانهائى ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أى على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التى تمتاز بها الروح اليونانية هى خاصية الانسجام ، وهى الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتى تعبر عنها لفظة أبولونية . فإذا ما بحثنا الآن فى المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفسكرة باستمرار فى كل ناحية من نواحيها : فنجد أولا فى

الرياضيات من حيث أنهم — أى اليونانيين — كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة بحسبانها شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتكزَ عليها يمكن بالفرجار أن ترسم أشكالاً جميلة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن للسقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعينهم من العدد ١٠ مثلاً أنه مفيد من حيث العدّ ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولاً ، لأنه يحوى مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانياً ، لأننا لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوى عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ — . قالفاً إذاً أو للثلث الأعلى للرياضيات عند اليونانيين — كما قال پير بوترو — هو الانسجام أى أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي للثلث الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود — من ناحية أخرى — لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون تمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمثالة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتماً إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم القارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية المحمية ، كما أشرنا إلى هذا من قبل .
وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو للثلث الأعلى

الذي يشهده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديات اليونانية وللمبدء الدوري هو أوضح مثال لتجلى الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها للفكر للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه للنظم للقوى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانها موجوداً في الكون ، يمتد عنها أبجلى تمييز في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي *Κόσμος* (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أبجلى صورته .

— ٢ —

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الآخر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها حضارة ما من الحضارات ، ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبين اختصاصات الثانية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول فهمه أو عمله . وذلك

تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإننا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك للتوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لسكلتنا الناهيتين حقهما في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولةً إفناء الطبيعة الداخلية إفناءً تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناهيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى إنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها عمالة في صورتها الطبيعية الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى السكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين — كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فزها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الدين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولمب ، وهذه الآلهة — كما سنرى فيما بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى ، كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالاً في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح النثرية الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم — على حد تبسيطها —

نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين ، وهو هنا بالطبع الطرف الثانى .

كذلك الحال فى الروح الغربية الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين ، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ، فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو فى أن ذلك كان صادراً صدوراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذى قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون للثقل الأهل للفضيلة كما هو عند أرسطو فى الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج فى الطابع ظهر فى كل الأخلاق اليونانية ، حتى فى المصور الذى تفهقرت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية للمعارضة لها . فالأخلاق ، سواء عند أبيقور وعند الرواقين ، لم يكن فى استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حساباً لكلتا الطرفين .

وهذا الذى نراه فى الأخلاق نراه فى السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليونانى لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعة عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هى التى تحدد موقفه السياسى . وعلى هذا الأساس لم يكن فى عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجى ؛ وإنما حدث هذا فى العصر الذى انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت للتوترات الشرقية ، وذلك عند الرواقين وعند أفلاطون .

وهذا الطابع الذى نراه فى تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو السياسية يظهر بأجل صوره فى الفن اليونانى . فالفن اليونانى — كما يقول فيشر — فن يجمع بين الصوت

والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يمر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوى بأكمله على المضمون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذي يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضمون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا ترى اليونانيين لم يبرهوا إلا في الفنون التجسيمية ، أي الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بمباراة أوضح بين الصورة والمضمون للروحي .

لهذا لم يبرح اليونانيون في فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوموا إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : للموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنون مخلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنون كما تصورتهما الروح للتربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنون . والأسر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهاية وفكرة الصيرورة . وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصلي إنما تعبر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهياً .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مأس عظيمة كآسي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس تمت مجال للصراع :

«أوديب مَلِكًا» هو «أوديب في كولونا» بينما نلاحظ في التراجمات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضالٍ سِجالٍ بين البطل، أى بين الإنسانية، وبين القدر، أو الطبيعة الخارجية. فالملك لير وحملت لا وجود لهما في تلك الدأسى إلا بكونهما في نزاع مستمر سِجال مع القدر.

والخلاصة أن الصورة في الفن اليونانى كانت مساوية للمضمون، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التى تعبر عنه تعبيراً كاملاً. أى أنه كان ثمت توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية^(٣).

— ٣ —

وطبيعى أن نمد جميع هذه الخصائص التى ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة بوصف الفلسفة هى المظهر الحقيقى الواضح الذى تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة: فالفلسفة هى الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات. والخاصية الرئيسية التى استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية. هى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية، أى إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة. وهذه النزعة الموضوعية — على حد تعبير هيجل — التى تتأمل الأشياء تأملاً خالصاً بهرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعى الإنسانى أو للذات، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد. إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن بذلك؛ أى أن التفكير الفلسفى اليونانى اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هى، صارفاً النظر، إلى حد بعيد، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هى.

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة. ففكرة

الذاتية — بمعنى أن الذات النصيب الأكبر في تصورنا للأشياء الخارجية — هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وذلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هي ؛ أي إنكار القدر الكبير الذي للوحي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء — نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعَنَّ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبعى ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعدُ كاملةً ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً — كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد — محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتى (دينى) مثل هذا الذى كان على الروح الحديثة من بعد أن تقف بإزاءه موقفاً خاصاً فوقف النقد بالمعنى الحقيقى لكلمة النقد — كما هو عند كنت (أى امتحان العقل الإنسانى من حيث قدرته على الإدراك وإلى أى مدى تكون هذه القدرة) — موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقتها الدين . وفى كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إبداعاً بأن ثمت ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوِّر حتى ذلك الحين .

ففى الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تتور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تقف هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات للدركة والموضوع للدرك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك سيكون في العلم كما وصل إليه ، وشك ديكارت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورهما رجال العصور الوسطى أى كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكارتي إذا شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكاً حقيقياً واضحاً أن تمت تفرقة بين الذات للدركة والموضوع للدرك ، أى بين الوعى أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عنى بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أى في كيفية تكوين المعانى والتصورات أو المفاهيم عن طريق حس من الحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التى يكون بها المدرك صحيحاً ، أى أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التى بها ، وبها تحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداءً من لوك وهيوم ، وهى التى توسع فيها كنت من بعد ووضعها في أعلى صورة باقتها . ومن أجل هذا ، أى بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة نجد أنهم كثيراً ما يستفتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستفتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون ، فتجاربهم إذا كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقى الذى يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة الحدوثون وتمتاز الروح الحديثة بنهايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات للدركة والأشياء للدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقى إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجالاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ،

كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمصناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هي في الواقع للمقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يقابل بالذات وللوضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين اللُّثْل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فمنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناتاً حية . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب القوي يقول بأن المادة حياة — وهو ذلك المذهب القوي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة تحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند القرينين والأبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار

الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلاً نظرة مادية صرفة حل أساس أنه تقابل الذات . كذلك تلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق — وقد عرضنا ذلك من قبل — نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة نغم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة — أو على الأقل كان ذلك في بدء الفلاسفة اليونانية — بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها — في كتابه « في السياسة » . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحى بالروح للفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالشاهد من هذا كله إذاً أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها ممثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية — وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي — نجدها ممثلة أجلى تمثل في الفلسفة اليونانية .

— ع —

فلنقبل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منهما . فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور

الأول من أطوار لفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نزام — كما قلنا من قبل — يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حي . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين : الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك للتوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، ثارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة الموصطائية . فبدأت العناية تنحى إلى الطبيعة الداخلية . وخصوصاً لدى سقراط الذى بدأ الطور الثانى من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذى خيم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقا إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يحتوى على بذور فلسفة في الـكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أيا الذى يكون للذهب فهو أفلاطون .

يأتى بعد هذا مذهب أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأناسى للروح اليونانية قد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعى هذين المذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسى ، ومع أنهما قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسى أعلى وأسمى من الوجود الحسى ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفعالية هى الهم والتفكير ، أى إلى جبل الذاتية الأناسى في هذا كله — نقول إنه على الرغم من هذا كله فشاهدنا أنهما لم يحملا الجانب الروحى معاداً للجانب المادى ، وأنهما لم يصفيا نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بـالمِـصَوِّرِ وبالـحَقائِقِ الأبدية ، فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكلٌّ من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضمه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فِشْتَه — على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثّل وتتصور كما يقول ليبنتس — هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تسبق وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تسبق وجودها من هذه الصور . وعلى هذا فيجب ألا تفسر الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها — إذ قال البعض ، وبخاصة للفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولونستلانسكي . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة ماربورج ، وأشهر رجالها هِرْمَن كوهن وباول فاتورب . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه من نظرية للمعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت منه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلاً تاماً عن الأشياء أو الذات المراقبة لها في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تُعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة على أساس

أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أى أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية مبررة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملة للحياة ، أى على أساس أن الروح أو النفس تنبع في الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظاهراً جلياً ، أو لا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها خصوصاً عن طريق تأثره بالفيتاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث — على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانياً ، أى أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقاً أن يحمل الصورة مفارقة للهيولى ، إنما تصور الاثنين مرتبطتين ببعضهما بعضاً في الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد للصورة مفارقة إلا في ذهن غسب ،

ومن هنا يتبين أنه ليس ثمة تمازج في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الميولى التي هي الجانب المادى . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائماً إن الكلى لا وجود له إلا فى القمن ، والوجود الحقيقى هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفى هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسى واللاحتى .

كذلك فى الأخلاق . فعلى الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لاحظنا من قبل ، لم يجعل الفصل تاماً بين الاثنين : فالأخلاق الأرسططالية مصبوعة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوى .

كذلك الحال أيضاً فى الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الميولى تصبو إلى الصورة ، أى أن فى الميولى نزوعاً نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن فى الميولى نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شىء روحى صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو فى نظريته فى الكوكبا يشاطر أفلاطون رأيه فىقول إن الكوكبا نفوساً ، بل يقول أيضاً إن الكوكبا عقولاً . ونظريته عقول الكوكبا من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية — وهو العصر الذى ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو — إلى العصر التالى والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد فى الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضى على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نختين خصائص الروح اليونانية فى للذاهب التى ظهرت إبان ذلك العصر . فعند الرواقيين أولاً — ولوانهم كادوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة نكى يقتصر على الذات — يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ،

لأن الرواقين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الثانية . ولهذا كان اللذلل الأعلى في الأخلاق ليسهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السر بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقين كانوا يمدون الطبيعة كلها كائناتاً حياً يسمى باسم « *πνία* » . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أى لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار ؛ ومعنى هذا أن هذا الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمة انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأى الرواقين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عديم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات ، وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله ، جمعوا ثمة مكاناً ومجالاً للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات للمادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير للمادى . لكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحي هو ذلك الليل *clinamen* الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الليل هو عنصر نزوع ، أى أنه عنصر روحي . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فاللذلل الأعلى ، وهو الأركسيا ، يكاد يكون مقارباً لتفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

فلذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكوك نرى الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث

الذى يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث يختلف تمام الاختلاف عن الشك اليونانى القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجمل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة الملحة في التوكيد من ناحية أخرى . فالتأشك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة وبين ضرورة توكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليونانى يحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعى ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعى ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الدخول على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما للشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والدخول على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا — وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير — فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا المذهب . يشاهد هذا أولاً في الصراع الذى قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحى ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويحمل ثمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحى في نظرهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أربطس وفورفوريوس قد قاما بمحلة عتيقة على الدين المسيحى في نظرته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثنى . والصراع بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعاً كبيراً ؛ بل إن ثمت محلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاماً .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح المصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت المصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن

كلا العالمين مفترق عن الآخر متميِّز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملاً في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية — كما قلنا — هي النظر إليها على أنها وحدة لاثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة مفقمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هوة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان مجزأها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت ، بطريقة مباشرة حينئذ ، غير مباشرة حينئذ آخر ، مخلصاً لنقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

- ١ -

التاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حياً أناس مميّزون في عصر معين وتمت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حبّتها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذا ثنائية . بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يحددها المؤرخ حين يزيد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا من طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور . ومقتضى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلى . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلى هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقُدْو الذي نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلى والزمان الحيوى — إن صح هذا التعبير — ؛ والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أى أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن نتطبع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أى من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الالتجاء إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، ولأنهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط الآلى . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نتطبع بتاريخ أى شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير ، وهو طابع الآلية . فالتاريخ — على حد تمبير كروتشه — فيه طابع الفكر من حيث أن

الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذى يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نغلاظه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زماناً حيوياً ، ومعنى هذا أننا فى تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجى للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحى لهذه الحركة الروحية ، فنقسم الحركة الروحية التى ندرسها إلى اتجاهات ، ونحدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحى الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحى قد انتهى وبدأ يكون مضمون روحى جديد (ذو اتجاه جديد) ، ففى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور وانما على شكل ثورة يكون فيها قلب للنظرة السائدة فى الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفى تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التى سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن فى فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التى يكون فيها انتقال مفاجئ أو شبه مفاجئ من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حيناً يتم الانتقال عما يسميه الفلاسفة الألمان — وبخاصة اشبنجر — الحضارة إلى المدنية ، ونسبى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وستحدث عن خصائص التنوير حيناً نعمل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعنى به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذاً أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فهاهى هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التى ساقها المؤرخون السابقون لفلسفة اليونانية .

— ٢ —

الرأى السائد فى القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بـ طاليس ، ويبدأ بمد .

ذلك الاختلاف في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آست^(١) وركسبر^(٢) ، وبرانيس^(٣) ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فالإيونيون ينقسمون إلى فرعين هما : الإيونيون والدوريون . أما الإيونيون فيمتازون — على حسب رأى هؤلاء — بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ، ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، للدرسة الأيونية وهيرقليطس ، وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد يرميندس وفيثاغورس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظرة في الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكسافورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أيبادوقليس وذيوجانس ، ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكون العصر الثالث والأخير ، ويتبدى من سقراط ويتهى بإتهاء الفلسفة اليونانية .

وبرد تسر على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة ، كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكسافورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (الطلقة) ، لأن أنكسافورس ، وكذلك زميلاه ، كان بحثه متجهاً كالأولين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها . ولست نستطيع أن نقبل فرقاً كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمة من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات

ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذان ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمة اتجاه واحد طوال هذا العصر الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والنتيجة بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك في نظرة هيغل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيغل^(١) عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول وبيتهدي من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو ، ثم يبدأ العصر الثاني ابتداءً من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأبيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية الحديثة . والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيغل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكاك الذي هو نض لـكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة السكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تقوم ثمة وحدة هي مركب للموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً لسلب أى إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية الحديثة .

ولهذا لا بد أن تقسم التاريخ الفلسفي ليونان على هذا الأساس . ومع هذا فنستطيع أن نجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله اللورخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصافه السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فيكون حينئذ القسم الخاضع بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ، ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تتحلل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

— ٣ —

يبد أن اتسار لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولا إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبلي عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقا مع قصر كل من المصريين الأخيرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسبا ، فإنه من ناحية الضوابط ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماما . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصرا جديدا لفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس القياس الذي اتخذ من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصرا جديدا إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحدت معالمه وأصبح شاعرا بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسار ليست بدما لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة لتضاد على الفلسفة القديمة . ثم إنهم

وجوهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفسکر متجهاً بكيته إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أى لا بحسبانها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أى لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم فى نظريتهم فى المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهنى هو الوجود الجذير بالبحث أو هو الوجود الحقيقى ، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل انجهاً ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصرأ جديداً .

ورأى اتسار فى هذا مخالف للبحوث التى كتبت من بعده وفى أيامه أيضاً بل وقبله ، والتى انتهت إلى القول بأن السوفسطائية يجب أن تُمدَّ عصرأ جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هى ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسار ، وإنما هى ثورة ناتجة عن شعور قوى برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة فى الـكون وفى الوجود . فن قبل اتسار أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست ؛ ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معانى جوميرئس^(٤) . وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير فى هذا الاتجاه . فنراها خصوصاً عند ييجر فى كتابه عن القرية أو الثقافة « يديا » . وأخيراً جاء فى عام سنة ١٩٣٨ جوزيه سثيتا فى كتابه « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية »^(٥) فرد للسوفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها على أنها للنزعة الحقيقية للفسكر اليونانى وعدها تماثل كل نزعة تنوير وجدت فى الحضارات الأخرى ، وبخاصة فى الحضارة الغربية فى القرن الثامن عشر .

وعلى كل حال ، فإن رأى اتسار هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد ، وهو العصر الثانى ، بالسوفسطائية ، بل يبدأه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذى سرحى فى الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية للموجودات الحقيقية . فقال سقراط إن للنزعة الحقيقية هى معرفة الذات لنفسها . وهى سرعة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتبعه الإنسان

— لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية — بل إلى تحليل مُدَوَّرَ كائناتنا الماثلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لا بد له إذاً لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوي لدى سقراط ، فهو لم يُعْنِ أدنى عناية بالطبيعة ، بل وَجَّهَ كُلَّ حَمَمِهِ نحو الإنسان . ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المدركات ، فإنه أعطى للقوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقياً . فالصُّوَرُ أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود . وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . وإذا كان قد حل على الأفلاطونية ، فإن حمله هذه لا تخرجه عن التيار الجديد . فمعد أرسطو أيضاً للصورة هي الوجود الحقيقي . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة : هل توجد مقارنة للمادة أو لا توجد كذلك ؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور . وعلى العكس من هذا يقول أرسطو : إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها . ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي ، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي ، وإنما كل وجودها بالقوة ، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار .

فن هذا كله نشاهد أن ثمة تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد . وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الانحياز ، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط . وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء . وهنا نتخذ نفس المياري الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا المياري ، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تاماً : فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهاً جديداً تاماً ، ولم تعد تُعْنِي مطلقاً بالوجود أياً كان ، سواء أكان ذلك الوجود الذهني أم الوجود

الخارجي ، وإنما انجبت إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد أن أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية بحسب ، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث في وراء الطبيعة ، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيد في تحقيق غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذري ، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس . ولو أن هؤلاء الآخرين قد عتوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، فإن هذا لم يكن مطلقاً يُقصد لقائه ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي : « عِشْ بِمَقْتَضَى الطَّبِيعَةِ » ، وكل ما يعنى الإنسان من البحث الطبيعى هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فملى الإنسان أن يعرف — على هذا الأساس — أن في العالم روحا كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقاً عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعنىهم من البحث فيها إلا أن يعلمتوا على أنفسهم ، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسى الذري في تصوره للطبيعة الخارجية ، وإذا كان الرواقيون قد عتوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يعمدون شيئاً مضراً بالإنسان ، وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعياً من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسى ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنى من الجماعة شيء ، وأصبح تمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة

المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن تعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نحلها قبل أن ننقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن تمت شبهاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالليثاريون يناظرون في شكهم الشكاك اليونانيين ، والكلبيون يناظرون الرواقيين ، واللقوريثانيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس : فالشك الليثاري يختلف أشد للاختلاف عن الشك كما مثله الأكاديمية . فإن الشك الليثاري يقوم على فحولة في التفكير ، بينما يقوم شك الشكاك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فها إذا عثفتان .

كذلك الحال في النزعة الحسية الذمية عند كل من الأبيقوريين واللقوريثانيين : فاللذة التي ينشدها أرسطش لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها انخلو من الألم : فكل ما يريد الفرد هو أن يكون هادئاً آمناف سربه ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى المكسي من ذلك كان اللقوريثاني ينشد للتخير والتمدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تُدرك بدون . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها اللقوريثاني مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر اللثي نحن بصدد الصلح عنهم ، وم الأبيقوريون .

كذلك الحال بالنسبة إلى الكلبيين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجى فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية بينما لم يُعن الكلبيون بشيء غير تتيير المظاهر الخارجية ، دون أن يُعس الداخل بشيء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن الخيار الأكبر الذى أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثانى لى يأخذ هذا التيار الضئيل سمته وكل مدى تطوره .

فن هذا كله يبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطوفيا يتصل بالدور الثانى ، وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثانى يشمل نزعة التلغيف ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحدثة .

وهذه التفرقة فى داخل هذا الدور الأخير لها مزيته كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهى أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية فى طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفى . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوى فى إنتاجه الفلسفى قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والملة فى هذه التفرقة هى أن تمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيارات فى كل قسم عنه فى القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظل مخلصين للقاعدة الأساسية التى اعتمدنا عليها فى تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس للتيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية الحديثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية . وللذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلسفي تأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداهما على الأقل) أو في الأفلاطونية الحديثة . فقول إن الأفلاطونية الحديثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية الحديثة هي بمنى الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه — في رأى اتسار — عند الأفلاطونيين الحديثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند الأفلاطونيين هو بمنى العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا للذهنين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محاشية ، بينما هي عند الأفلاطونيين الحديثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين الحديثين يفترض الله تعالى بنفس الشيء على السكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بأفقه من طريق الوجد . وعلى هذا فالأفلاطونية الحديثة — حتى في هذا الجزء الذي يكون الأهمية الكبرى لها — متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلو هنا ليس علواً كاملاً ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى رُوح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطربت الأفلاطونية الحديثة إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لا محتمل في داخل الثنائات ، فاستفج الأفلاطونيون المحدثون من ذلك أنه مادامت لا توجد هتائق داخل الذات ، فالخلفية توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء

الجديد بالملء ، فهذا المبدأ العالى على السكون إذاً هو الله . لكن إذا فصل فصلاناً بين هذا المبدأ العالى وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا الملو وتلك القانية . وهذا يجرى عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

فلهذه الأسباب كلها يرى أنصار أن الأفلاطونية الحديثة داخلية أيضاً في التيار الثالث . لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية الحديثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » — أكبر فيلسوف فيها وراء الطهيمه في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنج في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذى ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم قُنت في كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم موزس في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم برييه في كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس للدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثانى والأكبر وهو أيرقليس ، خصوصاً عند الإيطاليين ^(١) .

والنتيجة النهائية التى نستخلص من هذا كله عند أنصاره أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور للطبيعى التوكيدى : هو طبيعى ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحى والمادى ؛ وهو توكيدى ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية — ما دامت تتجه إلى الموضوع — صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً في نهاية المعرفة والمقاييس التى تقاس بها سماتها وطلاتها . وحينئذ شمرت الروح اليونانية — على يد السوفسطائيين — بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة مغشوة : فالجس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نتق وثوقاً تماماً بالمعرفة الإنسانية كما هى ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث في المفهومات والأشياء الفنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء للوصول للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء

أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم يمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشئ الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجمل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملاً في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكلل الذات . فالنتيجة إذاً أن ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ؛ ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بمبارقة وجزء فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى أن الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالی البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالی ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناءها .

— ع —

على هذا النحو الذي بيناه قسم أسرار تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في

هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجى إلى حد كبير، لأنه يرجع فى غالب الظن إلى الوثائق التى اعتمد عليها فى كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة، والنزعة الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى. ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده فى تقسيمهم لمصور الفلسفة اليونانية. لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى. فمثلاً نجد تقسيم جوميرتس يختلف عن تقسيم اسلر فى أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية فى الفلسفة اليونانية. وللمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية الحديثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة، وهى النزعة التى أسسها فرنريجر وسار عليها كُتّاب مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike التى يشرف عليها. ولكن أم رأى أو نظرة قد أثرت فى تصور تاريخ الفلسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن — فنظرتى نظرة أوزفله اشينجلر. وقد عرضنا من قبل لنظرية اشينجلر فى الحضارات، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للمصور الروحية.

يرى اشينجلر أن المصور الروحية متوافقة، بمعنى أن لكل عصر من المصور فى حضارة معينة عصرًا مماثلاً له فى حضارة أخرى. وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية، عَدَّها فى الأصل أربعة، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة. وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام، توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض. فنلاحظ أنه فى ربيع الحضارة نشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد لله، وهذا قد ظهر فى الفلسفة اليونانية عند هوميروس. وبلى هذا النظرية الميتافيزيقية التصوفية، وهذه قد ظهرت عند هز يود. ثم يأتى صيف الحضارة فيكون أولاً الإصلاح، وهو ثورة عنصرية (أى متعلقة بالأجناس)، وهذا يمثل فى الفلسفة اليونانية الأورفيون؛ وبلى ذلك النظرة

الفلسفية الخالصة إلى الـلكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط فى كل من اللارنين السادس والخامس قبل الميلاد . وثالثاً تأتى النظرة إلى الرياضة وإلى السدد بوصفه أقنوماً ، أى بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه الزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداءً من سنة ٥٤٠ ق . م . وتأتى رابعاً روح الزهد الدينى ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداءً من سنة ٥٤٠ وبهذا ينتهى دور الحضارة .

ويتلوه دور للدينى أى الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هى زعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وعدّ العقل هو الأساس فى الوجود والحكم الأكبر الذى يُرجع إليه . ويمثل زعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ماتم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفى هذه الزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المحروطية . ثم يأتى بعد ذلك تكوين المذاهب الفلسفية الشائعة ، وهى مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه الزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهى دور الخريف .

وأخيراً يأتى دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هى العناية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجهاً كلياً نحو الواقع العملى . ويمثل هذه الزعة العصر الهلنسى وخصوصاً أبيقور وزيغون الرواقى . ثم يأتى بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملاً ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً الزعة العالمية ، فتكون النظرة معدة إلى العالم بأجمعه ، ولا تكون محصورة فى الحضارة التى نشأت فيها — ثم تأتى النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنةً وبوصفها جماعاً للسلوات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية فى عصرها الأخير ، ثم أصحاب زعة التفريق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن الشكاج لا يدخل الأفلاطونية الحديثة فى عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها فى الحضارة التى يسبقها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإننا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشبنجار . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولاً أن نربط بالتذكير الديني عند هوميروس وعند هزود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن للشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين ، ولأن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية معنى ببيان النظرة السكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة . وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهي بأكسافورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية — إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته — فعلى الأقل بدءاً لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإذا أن نجعل لمؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بهؤلاء ، وإما بأفلاطون وأرسطو وينتهي بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة السكونية قد تفتوت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم التأخرين من الشكاك والموقفين والمُلقّنين ولشائين التأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله
 اشينجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية :
 والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ،
 لأنها تمثل للميتافيزيقا وعلم الوجود أكل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور
 الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى
 أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة
 شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرًا رابعًا مستقلًا بذاته ، هو عصر
 الأفلاطونية المحدثة .

ربيع الفكر اليوناني

· خصائص الفلسفة اليونانية ·

في العصر الأول

— ١ —

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قُسمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة الهونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية . ومن الناحية الثانية قُسمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديكالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . والفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإبلية فلسفة ديكالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير .

لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديكالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديكالكتيك لم يكن الواحد منهما منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديكالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حيناً قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديكالكتيك لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإبلين كانوا معنيين

بالمنطق أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .
 بلى هذا تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ
 أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما
 الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس
 صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلاً بين الجسسى والروحي أو بين المادى والروحي .
 والثالثة أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين
 ما هو حسى جسسى ، وبين ما هو نفسى روحى . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية
 والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت
 الثانية بفكرة الوجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة
 الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أى أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من
 الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في مستوى واحد . فملينا أن نقول إذاً بأن تمت ثلاث
 فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولاً أن
 الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام للمادية هي نفسها أعداد .
 وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برمنيدس : فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ،
 أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالوجود
 عند الإيلييين مادى وليس فيه شيء من مفهوم الروحية — كما هو لدينا في مثالية العصر
 الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فنجد أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود
 الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيلييين ، وهو قائم على أساس انفصل
 بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوى والعالم المادى . أما عند الإيلييين ، فإن الموجود هو
 الأجسام حالة في المكان ، أى أنه والأجسام للمادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس

غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — وَسَطٌ بين الوجود الحسى والوجود العقلى ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس فى وصفه للروح يصنفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رينج^(١) من قبل ، حين قال إن فى هذا القول مبدأً للمثالية . ذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول للمثالية الحديثة ، خصوصاً عند كَنت وفِشته ، إن الفكر هو الذى يضع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود — هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالى يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود — وهو القول الأول — واقعى وليس مثالياً .

فنتخلص من هذا إذا أنه لا يمكننا أن نقسم الفلاسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع پروتاغوراس وديموقريطس مع برمنيدس فى فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تَرَدُّ فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى يقوم على أساس المنصر — لاحظنا أولاً أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيثاليين . وقد جعل برانس من بين الدور بين فركيديدس وفيثاغوريين والإيليين

وأنيادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعدُّ فركيديس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً وليس شامساً . وكذلك الحال في الفلسفة الإيلية : فقد كان مؤسسها إكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دورى فهو أنيادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنيادوقليس كان أبونى النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والترية ، قلنا أيضاً إن ترية هؤلاء كانت في الغالب ترية أيونية ، لأن الترية الأيونية كانت للترية الرئيسية الحققة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرة البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان : إحداها تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فملى أساس التضاد بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداها على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان حديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركبٌ موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنيادوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكون فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسائوس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب

الأخر فلسفة الإيليزين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركبٌ موضوع حاول فيه للفلاسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب النّزري على وجه العموم ، وأنكسافورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضعُ العلاقة أو بيانُ الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعلم مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال اللّورخون — وعلى رأسهم اتسار — إلى عدم التقسيم إطلاقاً ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

— ٢ —

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتبّع مباشرة نمو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تقتصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج لحسب ، وعُدّت هذه الظواهر مادية وزوجية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق للظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرق من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع الأجرام السماوية وسرعتها ، وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرةً بعالم روحي ،

وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلا فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برمينس ، فإنه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرته في الوجود المتخير . ولم يقل هرقلطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرته في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تنجبه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجة ، ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضا من الفلاسفة قد حاولوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجة لتقديم المعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمينس — مثلا — قد شك في الحس ، لأن الحس يظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقلطس في المعرفة الحسية لأنها تظهر لنا في الوجود ثباتا بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانهما كوننا وفسادا ، أى تعدد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانهما خلقا من العدم أو قناء بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذا أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثا يلاحظ — كما ذكرنا ساررا من قبل — أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإننا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضا شبه مادي ، لأنه عنده مكوّن من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن تبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر بحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء ، وأنكسندريس إلى الجوهر اللامحدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيليون إلى الوجود بما هو وجود (أي بحسبان أنه موجود بحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجملة لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثر ، وتنفق عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ؛ وهم بذلك يعدّون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . وبالإضافة إلى أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بمنهم هذا مُنصَبًا على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما الذى بحث في الحركة لأول مرة بحثًا حقيقيًا هو هرقلitus الذى قال إن الأشياء كلها دأمة السيلان ، وإنه لا شئ ثابت غير القانون الذى يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقلitus اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقلitus كان شاعرًا شعورًا قويًا بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذا فبهرقلitus يذشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلمة بها لم تبحث بحثًا عقليًا ، فجاء هرقلitus ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقلitus يأتي أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ متعددة ويقولون أيضًا بالتغير ، فأنبادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أى من ناحية الشكل الرياضى . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادئ الأولى ، فبادت هذه للمبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للمائل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر (أو للمبادئ الأخرى) هو مبدأ الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يشاءوا أن يعترفوا بشئ آخر يحدث للتغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال القدرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء أنيكساغورس فقال أولاً بمبدأين متعارضين ، وجعل للمبدأ المادى فيها محتوى على عناصر كثيرة ؛ فكأنه

إذا قد قال بالكثرة في المبدأ المادى . ولكن يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلى . وهذا المبدأ العقلى هو العقل . فمن ناحية إذا شاهد المادة بما تحوى من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل بوصفه المبدأ الذى يُخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أى من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنبادوقليس للتشيز تفسير ديناميكي ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكي ، أما أنكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلى أو شبه عقلى . وهذا يلاحظ أن أنكساغورس بقوله بالمبدأ العقلى قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحى وبين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإننا نستطيع من ناحية أن نمده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نمده مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التى قال بها ، ونمى بها التفرقة بين الروحى والمادى ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطى اتجاهًا جديدًا لتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا فلا بد لكى ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية ، وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحى والمادى .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من حمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهى بانتهاء المدرسة الإيلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . والقسم الثانى يبدأ بهرقليطس وينتهى بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً ثم أنبادوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً أنكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدورها مشكلتين : المشكلة الأولى هي : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة الهونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحتة ، فن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع هنا أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة ، لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي أنسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالى (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه^(١) في كتابه للوسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للوضوح الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » . ومن أنصاره أيضاً موندافو^(٢) في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب أنسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على

المنهج الفيلولوجى ، مما جعل القطع برأى نهائى فى هذا الموضوع اعتياداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجى من القطع برأى نهائى فى هذه المشكلة ، فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد أنها قد أخذت وضعاً جديداً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى السنوات الأولى من القرن العشرين . وهذا الوضع الجديد هو الذى يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول الثقاتين بهذا رأى تقريباً — ولو أن رجال العصر الرومانتيكى فى أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا رأى ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت مغتلبة فى كفاية تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر — نقول إن أول من قال بهذا رأى هو نيتشه فى كتابه « الفلسفة فى العصر التراجيدى من عصور اليونان » (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار فى هذا الاتجاه ، صديقه إرغن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يونل » فخلص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً فى كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣^(٤) .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفى ، لأن الروح اليونانية كانت من قبل 'روحاً تشبيهية' ، فكانت تصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت فى تفكيرها موضوعية ، وفنيت فى الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تميل الأفكار كأنها أشخاص ، وتميل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتميل الطبيعة حيّة كالإنسان — جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس فى تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفصل ، أى تنظر إلى الأشياء على أنها

مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة بفناء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق الملاحظة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بمباراة أخرى نظرة صوفية .

فكان نيتشه إذا يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فهدلا من التشبيه قام التصور الموضوعي . ثم جاء كارل يونغ فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكان هناك إذا فارقاً بين ما يقوله يونغ وبين ما يقوله نيتشه : فينتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يونغ يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تُتَصَوَّرُ الأشياء . ويونغ يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومنتيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت للفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فمند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشمان ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجريتا فون نيسهم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذا بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله : فطاليس وأنكسيانس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود الخضر ، وهذا

القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيتافوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فنصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني . والإيليون في قولهم بالواحد للكل ، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنساني ، أي النفس الإنسانية ، الأساس الذي يقوم عليه الوجود . وأنبا دوقليس حينما قال بمبدأي المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الإنسانية ؛ وقد تصورها على أساس توارد العواطف في النفس ، فهذه العواطف تأتي الواحدة بعد الأخرى مضادة لها ، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبا دوقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكسافورس في قوله بمبدأ القنرات المحبة ، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في ديمقريطس ، حينما قال بعقل كلي ، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان .

ومن هذا كله يتبين في رأي يوتل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولكن لكي تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً ، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عندها ، ووجد بين الآلهة ، أو على الأقل جبل زيوس فوق الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس ، حينما جبل اللا محدود هو كل الوجود ، وهذا اللا محدود هو الله تقريباً . وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلى صورتها عند إكسيفوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقلطس في قوله باللوغوس ، على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون ، وهو الله . وظهر

هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله . ويسمى يؤئل هذه النزعة باسم panentheismus أى أن الكل فى الله (من παν أى كل ، و ev فى ، و θεός الله) . وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية : فهما نزعتان قد سارنا جنباً إلى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين فى نفس الآن ، لأن نظرهم كانت نظرة صوفية . فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية ، وأن المناطيس حى كذلك . وبهذا كله استطاع يؤئل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفى .

ورأى يؤئل هذا كان يمثل نزعة سادت فى عصر ما من العصور ، أعنى فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوى لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين ؛ أى فى ذلك الدور الذى أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هيرش ركرت كانت فلسفة الحياة هى البذع السائد فى الفلسفة .

وليس من شك فى أن هذه النظرة الحيوية قد انقضت عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقى لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دلتنا على مصدر حقيقى تصدر عنه الفلسفة فى نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن فى نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة ، بل كانا — وعلى الأخص فى البدء — شيئاً واحداً ؛ والفلسفة تنشأ دائماً — كما يشاهد فى التاريخ الروحى — فى أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل يَشْتِرْتز^(١) . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة فى الدور الأول للفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويستخدمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة فى هذا الموضوع فى كتابه « ينبوع الأخلاق والدين »^(٢) . ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا الدامل ،

عامل الدين ، بين الاعتبار ، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ في كلام يوتل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . فلإن البحث التاريخي قد أثبت من بعد ، أو قد أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هي أولاً التفكير السياسي ، وثانياً التفكير الأخلاقي . فهذه العوامل مجتمعة أي : العامل الديني ، والعامل السياسي ، والعامل الأخلاقي — هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسي : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس الميلاد رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس تمت تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط زمن كانوا عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيتاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يمدّون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص .

التفكير الأخلاقي : لم يشأ أناس أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجاً للتفكير الأخلاقي ، وذلك لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية . ولكنه مع ذلك قد عدّ من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدم لنا أول صورة من صوَر التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في

جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان من مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلى ظاهر .

لكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يشبثوا أن التفكير الطبيعى سابق على التفكير الأخلاقى ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هى التى تعدد وتمعق القياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة ومجتمعاً . ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا رأى رينيه برتلر . ففى البحوث التى كتبها فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتى ظهرت فيها بعدئذ هذا العنوان : « الفلك الحيوى والفكر الأسبوى » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعى والمسائل الرئيسية فى الطبيعيات هى التى حددت الأوضاع الأخلاقية التى ظهرت فيها بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابداء : أى أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابداء دائماً فى كل الحضارات هى النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلاً فى الحضارة اليونانية التى نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقى ظاهر ظهوراً واضحاً فى القصائد الموصرية . وقد قال ماكس فُنت فى كتابه « تاريخ الأخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقى فى بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التى لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرأة — هو بريس — ، أى انتقل من الأخلاق الفردية التى يسودها الموى ، إلى الاعتراف بقانون كلى ، وهذا القانون الكلى هو الذى يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفسكار إلى جوارها . فالقدر — مويرا — قد أصبح الضرورة التى لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة بصورها اليونانيون على نوعين : فهناك الضرورة العمياء التى يخضع لها الناس والألمة على السواء والسكانات الحية والسكانات غير الحية

أيضاً ؛ وزيروس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تُصوّر على نحو آخر ، هو أنه القانون الأخلاقى السامى الذى يجب أن يخضع له الإنسان لسكى يسير فى حياته سيراً مستقيماً . فهو القانون السلكى العام الذى يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ؛ وإلا فإنها ستكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو الفحقة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أى الرغبة فى إيجاد قانون كلى واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يخضع له . وهذا القانون إذا تُصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التى تسير الإنسان دون أن يكون مغيراً فى أماله ، يودى إلى نظرة تشاؤم فى الوجود . وهذه النظرة نجدناها واضحة عند ثيوجنيس ، وهى نزعة تميل إلى التشاؤم وتعد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التى قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أى للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهى طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشاؤم وآلام الحياة عن طريق السكر . أما إذا تصوّرت الضرورة على النحو الثانى بمسماها قانوناً عاماً يسير الأشياء فى الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدر تنقلب إذاً إلى فكرة هى فكرة العدالة *deum* . وهذه العدالة تقتضى بدورها العقاب ، لأن الذى لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُذنباً ، وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص للذنب : فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان فى العالم شرٌ — كما دأبنا إلى القول بذلك تصوّر القدر على النحو الأول — فإن هذا الشر ضرورى أيضاً فى الوجود ، لأنه عبارة عن التكفير الذى يكفر به إنسانٌ عن خطاياهِ . فوجود الشر طبيعى فى الوجود ، من حيث إنه ممثّل للعقاب .

لكن يلاحظ مع هذا أن هناك — إلى جانب الشر — يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . هذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها

نظرة تفاضل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً فى التطور الفلسفى طوال العصر السابق لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشئ الرئيسى الذى يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الفرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهى القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة فى طبيعة الحياة الإنسانية بدلا من أن نُترك إلى الاعتبار الشخصى وإلى الهوى للفردى . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقى ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة فى الوجود ، وكان هذا التغير الذى استرعى انتباههم موجبا للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هى أول التفكير الفلسفى أو هى الدافع إلى التفكير الفلسفى بوجه عام ، فدفعنا أولاً ما دُفعت إلى هذا التفكير الأخلاقى ، فنشأت الوحدة فى الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن ولىه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشدان وحدة فى الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أى من حيث إن مرجعها جميعها إلى شئ واحد .

ومن هنا نستطيع أن نمد أن هذا النوع من التفكير الأخلاقى كان هو العنصر الأساسى الذى دفع أو الذى عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر العسوقى الذى ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقى بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه للفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقى إلى أبعد حد . فنحن نجد أولاً أن ذوجانس اللارتسى ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شئ خاضع للضرورة ، ويأتى بعد طاليس أنكسمنندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعاً من النزاع قد نشأ فى الوحدة الأولى التى هى اللامحدود أو الأپيرون ἀπειρον . فأصل

الوجود إذاً عند أنكسندريس هو هذا العامل الأخلاقي ، أى النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلى أوفى اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقاً فى المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا الألفاظ غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأخذ بالرأى الذى قال به ألبير برشو — فى كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة فى الفلسفة اليونانية منذ الهدد حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦) ^(٧) حيث يقول إن كتاب « فى الطبيعة » لأنكسندريس أولى به أن يُعدّ بحثاً فى الأخلاق من أن يعدّ بحثاً فى الطبيعة . وإلا فإننا إذا حسبناه بحثاً فى الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتى بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هى القانون الذى يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء ويسمى هذا القانون باسم الوغوس ، ويصوره تصويراً حسيّاً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برميندس : نشاهد أن العدالة هى الحارسه لباب الحقيقة فى قصيدته « فى الطبيعة » . ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هى الأساس فى كل الوجود ، ويسمىها « هيمرمنيه » . وقصيدته التى تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفه ، وهذه الأفكار هى التى تكوّن مذهبه الطبيعى كله :

ثم يحمل أنبادوقليس من مبدأين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية . هما المحبة والكراهية المبدأين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فمن طريق المحبة تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ؛ والعالم يتألف من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هى التى تفرق أجزائه ، فنيشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتى بعد ذلك الحب ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجمها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتنا المحبة والكراهية ، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذى يهيننا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هى التى أعطت لأنيادوقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أى أن للمبادئ الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، فالأخلاقى عنده كانت إذا المصدر الذى عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذى بسببه انفصلت الدرات من الخليط الأول وانحدرت فى السكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الاخلاقى كان المصدر الذى صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أى أن الفلسفة تتدم قد نشأت عن مصدر أخلاقى . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فإننا نجد مثلاً أن أسطورة الإرف فى المقالة العاشرة من «الجمهورية» تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛ و «طباوس» تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن «طباوس» هذه هى التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون فى الطبيعة .



والخلاصة التى نستخلصها من كل ما قلناه ، هى أن المصادر التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهى متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة محلية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عمت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإننا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوتل الذى أرجع هذا للمصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقى ، لأن الأفكار الرئيسية فى الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فعصروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان محقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

المدرسة الأيونية

طاليس؛ يُعدُّ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين، لأن طاليس — كما يقول نيتشه^(١) — قد قال بمقتضى ثلاث: فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذى تصدر عنه الأشياء، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير، وثالثاً — وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح فى كلامه — قال إن كل شيء واحد.

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات، ولا يخرجهم عن أصحاب النظريات التى قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة. ولكن القول الثانى يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم، لأنه لا يبحث فى أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم بحسب. إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً بحسب. ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد. وهذه النظرة، فى رأى نيتشه، نظرة صوفية، وهى أول البحث الميتافيزيقى فى الوجود، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على الوجدان، أساسها أن الكل واحد.

هذا الواحد الذى أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو — للماء. ولما نذكرى العلة الحقيقية أو الأسباب التى دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول. وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال^(٢): لعل السبب الذى دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة، فالماء إذاً أصل الحياة. لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حدىس بحسب، لا على أنه تفسير تاريخى عُرف عن طاليس. ولما أتى شراح أرسطو — وعلى رأسهم سيمبليقيوس^(٣) — قالوا بتفسيرات مقاربة. فمنهم من قال إن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات

البرية ، وأن تكوين السحاب هو العلة في الحياة ، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالماء ، فأصل الأشياء إذاً هو الماء . وليس يهمننا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا البواعث التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود . وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن للقول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأي يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثاني الذي يهمننا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة وحالاً بها . فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها ، وليست الروح الكونية . والأقوال التي تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر رواقية ، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها ، فإنها لغة رواقية خالصة .

أما الأقوال الفلكية التي تنسب إلى طاليس ، فليست بأسد حفظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء ، وأن السبب في الزلازل يرجع إلى احتزاز الماء .

وم يذكر عن طاليس — من ناحية الفلسفة الإلهية — أنه كان يقول بإله واحد ، وأن هذا الإله مختلف عن الإنسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء

إلى الآلهة . فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة . ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو أكسينوفان ، ولم يقل أحد من قبل بما قال به أكسينوفان من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد .

أنكسمندريس : رأينا إذا كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مُنقح ، لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء . لهذا كان على خلفه أنكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الفرض . لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا تختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهاى ، بالمعنى الذى أصبح معروفاً لدينا اليوم عن اللانهاى ، أى بحسبانه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً ؟ الواقع أن الرأى الذى يكاد يكون أصح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأثيرون — *αἰθήρ* — هو للمادة اللامحدودة ، فهو إذاً شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهاية أو اللامحدودية . لكن باى معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لا محدودية في الكيف ، أو في الكم ، أو فيهما معاً ؟ اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولاً في أنه لا محدود من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين : إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التنويع المستمر في الطبيعة ، فلا بد إذا من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التنويع اللامحدود في الوجود . فمن الطبيعي إذاً أن يكون هذا اللامحدود لا محدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية حسبان هذا اللامحدود لا محدوداً في الكيف ؛ لكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف . فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لا محدوداً من

حيث السك. وعلى رأي هؤلاء تنزى^(٤) وتثبتم. والذي أدى بهم إلى هذا القول هو أن أنكسندريس يقول بأن الأيون يتحرك حركة دائرية. فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تثبتم إذا كان اللا محدود لا محدوداً في السك أيضاً. ومنهم من يعارض تنزى وتثبتم فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التي يتحركها الأيون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللا محدود محدوداً في السك، ولبكتنا نفكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأيون حركة دائرية، وبهذا أثبت هؤلاء أن اللا محدود كان أيضاً لا محدوداً في السك أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء *εὐρανος* (أورانوس).

ومن أشهر أصحاب هذا الرأي من عارض تنزى وتثبتم، أفسر. وجاء بعد ذلك چون برنت في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية» (١٧٥) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأيون هي الحركة التي تحدث فيها أفلاطون في «طايوس»، وهي الحركة التي تذهب وتعود. ثم يأتي أبل ريه، في كتابه «شباب العلم اليوناني» (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقيس المنطقة في مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقة اليوم في مذاهب المحدثين. فقد يكون من الممكن أن أنكسندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأيون لا محدوداً في السك وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية. والذي يستخلص من هذا كله هو أن أنكسندريس كان ينظر إلى اللا محدود بحسبانه لا محدوداً في السك والكيف معاً.

والآن، كيف نحدد هذا اللا محدود من ناحية الكيف؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شيراج أرسطو، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وسينيقيوس، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللا محدود، فقالوا إنه يقتصر بين الهواء والنار، وقال آخرون إنه يقتصر بين الهواء والماء. إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللا محدود، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف، حتى يمكن أن يفهم التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود.

كيف تنشأ الأشياء من هذا اللاحدود ؟ يقول أنكسندريس إن هذا يتم بالانفصال .
أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحده أنكسندريس مطلقاً . وهنا نشاهد
أن هناك طائفة من الفقهاء المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم ذر^(٢٠) ، إن
أنكسندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأثيريون من أصحاب النزعة الآلية ، في مقابل
النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بعدورها مباشرة عن الأثيريون ، لا عن طريق الانفصال .
ولكن اتسار يرى أن هذا الرأي غير صحيح ، وأن أنكسندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن
هذه النظرة إنما أتت متأخرة حيناً أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولعلها يمكن تفسير هذه
العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا يطبق إلا على
أبناذوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ روحياً هو الذي يحدث
هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا للبدأ الروح هو الحجة والكراهية عند أبناذوقليس ،
واخلاء عند ديموقريطس . والذين . فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن الانفصال عند
أنكسندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس : هذا الانفصال الذي لم يحده
أنكسندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما
يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طالين .

وأول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللاحدود الحار والبارد . وتقول بعض
الروايات : إنه بعد هذا تحول الحار ، إذا كان متكاملاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً
إلى النار ؛ كذلك الحال في البارد : إذا كان متكاملاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً
تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طالين — تفترض
مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا
القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا ؛ كذلك
والأشياء عند أنكسندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن السكول كره

الثابتة ، ناجئة في جَلَد السماء ، أما الكواكب المتحيرة أى غير الثابتة نهى عبارة عن الثغرات الموجودة في غلاف السماء ، وحيثما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحدث الحسوف أو الكسوف .

وقال أنكسمندريس من ناحية أخرى بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت في جميع الروايات . إلا أن المشكلة هي : هل هذه العوالم ، التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضى الفناء والكون يقتضى الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفنى ليولد عالم جديد ؛ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة ، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابة ، فإذا فنى الواحد وُجِدَ الآخر الذى يليه وهكذا باستمرار . ويكفى هذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التي تربط أنكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالي : فيلاحظ أولاً أن أنكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يحمل البارد هو الذى تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن أنكسمندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرق من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لا نهاية لها توجد وتنفى ، وهذا القول كان

للقدمية لقول أرسطو فيا بعد إن حركة العالم أزلية أبدية .

أنكساريس : انتهى أنكسمندريس إلى أن للبدا الأول لا بد أن يكون لانهايتاً أو لا محدوداً ، فكان لا بد خلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لا نهائى أو لا محدود . ولكن كان يُؤخَذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذى قال به لم يكن مبدأً معيناً بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذى يقول به خَلْفَهُ أن يكون معيناً بالكيف . لذا قال أنكساريس ، الذى كان تلميذاً لأنكسمندريس ومماصرّاً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا للمبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والناقد فى ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذى هو هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأى الأرجح الذى كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما تصوروه ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكساريس كان يمد الهواء الذى الذى يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لا نهائى ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فسما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهى أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال فى هذا الهواء : يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فى أيضاً موضع خلاف . فبعضهم ، مثل تيشمطر ، يقول إن الحركة التى يتحرك بها الهواء هى الحركة الدائرية ، والبعض الآخر — ومن أتباع هذا الرأى اتسلر — يرجع أن تكون الحركة هى حركة الدوامة . وعلى كل حال فلنستطيع أن نقطع برأى فى هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى أنكساريس أنه جعل من هذا الهواء إلهاً . لكن يلاحظ أن هذا الرأى ليس بثابت تمام الثبوت . بيد أنه من المرجح أن أنكساريس

كان يمدُّ المادة حية ، وكان يحسب — تبعاً لهذا — أن مادته هي أيضاً تنعصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كلِّ الكائنات فهي كالآلهة سواء بسواء . أما الفوائع التي دفنت أنكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنفهي الحياة فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء . فنقل أنكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأى نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة .

وبلاحظ أن أنكسمانس كان يمدُّ النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء . وحسبنا يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها أنكسمنديس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إنَّ ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن اللبداً الأولى هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن اتسار يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن أنكسمانس كان يقول بالناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسار يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى أنكسمانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص للنفذة ، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس . وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال 'إن هناك إلى جانب السكواكب

السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب للعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف

عندما انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأزماً بسأقيته كل التأثر ، وأنه لم يكن طريقاً كل الطرافة كما يدعى رتر . وذلك لأن قوله بلانهاية أو لا محدودية للبدا الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا للبدا الأول في حركة مستمرة — نقول إن محدثي القولين قد أخذها قطعاً من أنكسمندريس . ثم إن تحديده للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن البندا الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه — أو في الفكرة على الأقل — مع التحديد الذي وضعه أنكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أنكسمانس كان متفقاً مع طاليس في جعله للبدا الأول شيئاً بالكيف ، مما يدهو إلى القول بأنه كان متأزماً في هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في أنكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل لنا النزعة العلمية الخالصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن التجاهل إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فيما نرى عند أنكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعل أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد أنكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آثيكاً ، أي علمياً ، بقوله بفكرتي التخلخل والكثافة . ومعنى هذا أننا نجد في أنكسمانس تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقتت المدرسة الأيونية عند أنكسمانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة

الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يمثلنا ن فرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدم امتداداً لفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً لفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة ، وأشهر هؤلاء أولاً هيثون وقد قال بما قال به طاليس من قبل من أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذي دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المائية أو على الأقل — على حدّ تعبير أرسطو — رطبة ، ولهذا يجب أن يعدل المبدأ الذي نشأت منه الأشياء رطباً أي ماء أيضاً ، إلا أن المعلومات التي لدينا عن هيثون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعدّه فيلسوفاً ذا قيمة^(١) .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة ، ممن كانوا امتداداً لفلسفة الأيونية ، فهو ذيو جانس الأبولوني . قال ذيو جانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدءاً للحياة في الوجود ومبدءاً للحركة ، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء ، وأنه لا نهائي ، وأنه أزلي أبدي ؛ ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أي إلى الروح . وذيو جانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدءاً للحركة وإنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء . فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيو جانس الأبولوني يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أنباذوقليس قوله بمبادئ أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التعبير ، لأن التعبير معناه قابلية

نحول الشيء إلى شيء آخر . وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك أم الأقوال التي قال بها ديوجانس زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ديوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ أنكساجانس حتى هذه . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أنباذوقليس ، على الأقل في رده عليه ؛ وثانياً تأثير أنكساغورس ، من حيث إنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ روحى .

المدرسة الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية نجسب ، بل كانت إلى جانب هذا ، أو قبل هذا ، مدرسة دينية أخلاقية ، على نظام الطرق الصوفية . فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة ، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة . ولذا يجب على مؤرخ الفلاسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة ، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية ، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين . فلنحاول الآن أن نمرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها ، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية والدينية الخالصة .

فنبول أولاً : إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد . بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نمطين مختلفين : الصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء . والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تماكي الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد . وهذا القول في هاتين الصيغتين ، قد ذكره أرسطو^(١) : فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، ويقول تارة أخرى في كتاب « السماء » إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تماكي العدد ، وإن العدد نموذج الأشياء . وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين ، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين ، فيقول إن الفيثاغوريين لا يحملون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها — كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود — ، وإنما

هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء . وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء .

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يبران عن قول واحد ، هو أن جوهر الأشياء العدد ، إذ أن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء ، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن الأشياء في مكوثاتها وجوهرها أعداد ، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء ، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفرق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود . ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد . ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد ، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين ، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنهما يدلان على معنى واحد . والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكون جوهرها العدد . ومع هذا فلا بد أن تسأل : كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء ؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً . فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً . واتسم من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء . لكن المؤرخين الأحدث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتدين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأيون *αἰῶνες* والبيرس *πέραις* . فالأيون هو الشيء للقابل ، بينما البيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء ، والمنظّم لها وعلّة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها . وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة

بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيمولي أو الأبيرون . ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول اتسار ، لأن الذي دعا الفيتاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء . لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة في الأبيرون .

أما عن الدافع الذي دفع الفيتاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول ، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفعهم هو — كما يحدثنا أرسطو وفيلولائوس — ما رأوه من انسجام بين الأشياء ، وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، ففعلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام . وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد : فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد . وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً ، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابية ، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية ، فكان لبعض الأعداد سر خاص ، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية ، خصوصاً عند البابليين حيناً كانوا يحصلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً مقصلة بالوجود . هذا من ناحية ، وبلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيتاغوريين للانسجام الموجود في الكون قد أدهشهم ، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء ؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد ، كان من الطبيعي إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .

المعروف : قسم الفيتاغوريون العدد إلى قسمين : العدد الفردي والعدد الزوجي ، وقالوا إنَّ العدد للفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود ، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو ؛ بينما العدد الزوجي ينقسم ، فهو غير محدود ، ثم ربطوا بين

المحدود ولللا محدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللا محدود هو الشر . وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية ، ففي الوجود المحدود واللا محدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات . فقالوا بأن في الوجود متعارضاً ، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرم هو العدد ١٠ ، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي : أولاً ، محدود ولا محدود . ثانياً : فردى وزوجى . ثالثاً : الوحدة والتعدد . رابعاً : السقيم والسقيم . خامساً : المذكر والمؤنث . سادساً : النور والظلمة . سابعاً : المربع والمستطيل . ثامناً : الخير والشر . تاسعاً : الساكن والمتحرك . عاشراً : الحيين واليسار .

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة ، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثانى من جهود المدرسة الفيثاغورية ، وتقصده به عهد فياولاوس ؛ فعنده نجد هذه اللوحة كاملة ؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض . ثم ننقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية : فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة ، ومن هذه الوحدة تنشأ الثنائية ؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة ، بينما الثنائية تناظر الميولى أو المادة . ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية ، والأولى أى الوحدة مصدر الخير ، بينما الثانية مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط . ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله ، وفي مقابل الإله توجد الميولى ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الميولى ، وهنا مصدر الخير والشر في الوجود .

أما أصحاب الرأى الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية

أو الكثوة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور . فمن الوحدة الأولى ، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء ، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية الحديثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين . ولسنا نستطيع أن نمد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتناقض مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول ، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى ..

فأصوب الآراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة . ثم كان من بعدُ ثنائية هي الهولي . لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة . فقد قال به متأخرون أيضاً .. ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين ، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً ، وكان نتيجة لثغرة التي ظن بها أرسطو بين الهولي وبين الصورة . وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية ، إنما من الناحية الهندسية ، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة ، ومن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالأعداد أعداد هندسية ، وليست أعداداً حسابية . ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء ، شراح أرسطو الذين قالوا في هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه .. إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح . لأن ما لدينا من وثائق ، خصوصاً المبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول .. وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين ، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والطفيق .

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عنها الفيثاغوريين أعداد حسابية بحسب ، وليست أعداداً هندسية . وليست الوحدة الأولى منها إلماً ، كما أن

هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . وإذا فالأعداد الفيتاغورية أعداد حسابية في ماهيتها . وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات . ولكننا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود ، والعدد بدوره ينقسم قسمين . — فهل الوجود في تعارض مستمر ؟

هنا يأتي الفيتاغوريون بنظر يتجسم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً ، فالسكفة تصبح وحدة والمختلف يصبح موثقاً ، وهذا الانسجام نفسه يتم من طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام ، وليست الأعداد إذا مبدأ التعارض بحسب ، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام .

تطور نظرية الأعداد عند الفيتاغوريين : لما كان الفيتاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر ، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء . ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد ، بل اضطرم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علاقة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها . وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة ، فإنهم — كما نرى فيما بعد — لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد ، وبخاصة العدد عشرة ، يقتضى أن يضموا هذا الجِزْم الجديد ، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى .

بدأ الفيتاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية ، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يناظر النقطة ، والعدد ٢ يناظر الخط ، والعدد ٣ يناظر السطح ، والعدد ٤ يناظر الجسم ؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية . فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيتاغورية أعداداً هندسية ، أو أشكالاً هندسية ، فليس معنى هذا أن الفيتاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية ، فهذا على الأقل — إن لم نصح الرواية — ما يقتضيه منزههم من أن كل الأشياء أعداد .

ثم م من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج ، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على الذكر والعدد الذى يدل على المؤنث . وكذلك الحال فى العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة : هو العدد الذى عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية . والعدد ١٠ هو أكل الأعداد ، وهو الوحدة الرئيسية التى تشمل كل الأشياء الأخرى ، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى . ولهذا ارتفع به الفيشاغوريون ، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاها فيثاغوريا مثل اسبوسيبوس ، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود . كذلك الحال فى العدد ٤ : فقد كان له مقام كبير عند الفيشاغوريين ، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد فى نفسه . وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها ، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل فى الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجى والفردى ، والعدد ٢ هو العدد الزوجى ، والعدد ٣ هو العدد الفردى الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد فى نفسه ، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذى إذا ضرب فى أى عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون متماثلاً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ . والعدد ٦ هو العدد الذى إذا ضرب فى نفسه أنتج فى خاتمة الأحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبى بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠) ، وذلك كما يلى : $١ + ٣ = ٤$ ، $٤ + ٣ = ٧$ ، $٧ + ٣ = ١٠$ ، وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تكمى . والعدد ٩ تأتى أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣ ، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكل الأعداد ، وكل ما وراه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

نتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا يقول الفيشاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون منازرة للأشكال المنتظمة . وأول الأشكال المنتظمة : المكعب

وهو يقابل التراب ، ثم الشكل المرمى وهو يقابل النار ، والمثلث المنتظم يقابل الهواء ، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء ، أما العنصر الخامس فيحوى جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكل الأشكال المنتظمة ، وهو ذو الاثنى عشر وجهاً المنتظم . ولنا تصرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية : أهى فيثاغورس نفسه أم فيلولاوس ، لكن يَنْقَلِبُ على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيلولاوس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو للدرسة الفيثاغورية الأولى . وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في « طيباوس » يتخذ مثل هذه النظرية حينها ، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه .

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم حادث ، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم ، بل كاهم قالوا إن العالم حادث ، وهذا يدلنا دلالة باطمة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . لكن كيف يقولون إن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هيرقليطس) ، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود — واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو المهيولى أو الخلاء — نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها ، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم . والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الكواكب الخمسة ، ويلى الكواكب الخمسة على الترتيب : الشمس ثم القمر ثم الأرض . ولكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً ، أضافوا جرمًا جديدًا سموه باسم الأرض المقابلة ، وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض ، وهو الذي يمثل في إحيائنا الليل والنهار .

وعلى هذا الأساس قام النظام الكونى عند الفيثاغوريين . وتأتي بعد هذا فكرة

الانسجام ، فيقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة ، وإن كل حركة تؤدي إلى نسمة ، وإن النسمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة ؛ والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز — ولهذا فإنها نغمات مختلفة ، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوكتاف) . والطبقة أو الأوكتاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين ، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً .

وهنا تأتي مسألة أثر حولها الكثير من الجدل ، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيما بعد ، وتلك هي مسألة « نفس العالم » . ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأى تسلا الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح العالم . وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون . إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون شيئاً واعياً صريحاً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هي الحال في الپنيا πνεύμα الرواقية . أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها — حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو — إنها عدد ، وإنها انسجام ، لكن هذا القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسرهُ المتأخرون ، أعني على أساس أن الروح انسجام البدن . فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام غسب ، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام لبدن . فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطالية في أن النفس كال أول لجسم طبيعي آلى في حياة بالقوة . ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد ، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية ، وهي أن كل الأشياء عدد . وهنا نصل إلى قول مشهور ، قال به الفيثاغوريون ، وهو فكرة تناسخ الأرواح .

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان هرقب ووضعت نفسه في سجن ، هو البدن . والذي

وضعا في هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن . وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت مُحَسَّنة ، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادِس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان ، وهكذا تستمر حياة النفوس . ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن القرات الترابية التي نجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلقة في الهواء . وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أفلاطون ، ويحدث عنها طويلاً في « فيدون » .

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين ، ولهذا لا نستطيع أن نمدح من بين فلسفتهم . ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيزغوريين فيما يختص بالآلهة ، فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية ، لكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكتهم في الحياة ، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية ، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد .

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيزغوريين . وهنا لاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي . فلئن كانت مجامعهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد حميدة معينة ، ولئن كانت نظر اتهم العملية مختلطة بطابع أخلاقى كما رأينا من قبل حينما جعلوا الأعداد صفات أخلاقية معينة ، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيزغوريين قد وضعوا علم الأخلاق ، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في

الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق ، بل هم سلكوا فحسب سلوكا أخلاقيا عمليا ، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية . وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يحملوا سقراط أول واضع لعلم الأخلاق وإنما يحملون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا البدء .

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية ، فنجد أنها أولا كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية ، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر . لكن هذا الطابع الأخلاقي السلمي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي ، بل الأخرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي ، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق .

المدرسة الإيلية

إكسينوفام : اعتاد للورخون أن يبدأوا المدرسة الإيلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إيلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نضده هو أنه فيلسوف انتقل بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية ؛ هذا الفيلسوف هو إكسينوفان .

والصادر التي تحدثنا عن فلسفة إكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين مختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصور لنا إكسينوفان فيلسوفاً دينياً غريب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فن الناحية الأولى عدّ إكسينوفان — والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد — نقول إنه عدّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام يؤكد قدم الله بدلاً من حدوثه وثباته بدلاً من تغيره ، وتنزهه بدلاً من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية ومن الناحية الأخلاقية . فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كلٌّ بحسب حاله ، فالزنج يحملون الآلهة سود للشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يحملون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعر . ولواستطاعت الخليل أو البقر أن تصور الله لصورتها في صورة الخليل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الإنسان . ولم تكف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدنيئة ، خصوصاً عند هوميروس وهزود . والواقع أن هذا كله يتناقض أشد التناقض مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزّه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحفظ للألوهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال

فإن الله أيضاً واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يفتق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو يحواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد .

حقاً إن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة : « في الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تنقيدها ، أى أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فن الراجع تماماً أن إكسينوفان كان موحدًا .

لكن هل أى نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أفهمه على طريقة المؤلّفين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله .

تأتى بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان واحداً أو كثيراً . فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحده ، وردد هذه الأقوال — بما لا يدع مجالاً للشك — ثاوفرسطس ثم تيمون . والمبارة التي تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أى نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه المبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً ، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته

لا تنغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كلاً ، ثابت في نظر إكسينوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإليلية ، فهو إذاً يقول بالتغير فيما يقصّل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الإليلية بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب على أنه المنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان في اللشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب لغسب . ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تهاافتاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصبح صخوراً بأن تصبغ حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً . أما تصوره للكون فالرأي يختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكره أنه تصور الكون على أنه كرة ، وتبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجمع له يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يمدح أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندرس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندرس . فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً تلميذاً لأنكسمندرس بأن كان قياساً قاطعياً ، ثم أصبح من بعد فيلسوف ديناً وأصاحب

لهذه ميتافيزيقى لاهوتى ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات . ولكن بنحوا من المؤرخين المحدثين مثل رَيْنَهَرْت^(١) يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً غريباً ، وينتسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذى ظهر فيما بعد فى المدرسة الإيلية . وأصحاب هذا رأى هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان والمدرسة الإيلية ، على حين يريد أولئك الذين يقدونه شاعراً غريباً أن يقتلوا فضلاً تاماً بينه وبين المدرسة الإيلية . وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهى فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر غريب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود ألفهنا أولاً ينسب إلى الله الصفات التى ننسبها للإلهيون من بعد إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التى نظرها هؤلاء إلى الوجود ، وإنما يجعل فى الوجود تميهاً ولم يكن بعد قد أدرك المشكلة الكبيرة التى تكمن فى كون الوجود ككل هو غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذى أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإيلية الحقيقى ، ونعنى به برميندس : ويلاحظ فيما يعمل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأزماً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهى ، وهذه الفكرة هى أيضاً تلك التى قال بها إكسينوفان ، لكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى سرية فيلسوف الموع ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

برميندس : أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الإيلية هو برميندس ، ويمتد البعض أول فيلسوف ميتافيزيقى وُجد فى بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف

إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتداء من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداها فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حالٍ من الأحوال . وقد رأى برمنيدس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويحمله خالياً من العدم ؛ ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت بحسب .

فالوجود أولاً يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير للوجود ؛ ويتصف ثانياً بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم ؛ فن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ؛ وعلى هذا فالغير غير ممكن . وبهذا وضع برمنيدس الصيغة الأولى أولاً للثباتية ، وثانياً لقول بثبات الوجود ، وهو في هذا قد غاضى هرقليطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليطس بالتغير المستمر .

وابتداءً من برمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذى يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتى للفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ؛ وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الثوريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطورى كما سيفعل أبسارودقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة برمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان — ولكنه لم يستطع أن يحلها — ، وهى مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذى تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات — فإننا نرى برمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس

تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

كان على برمنيدس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يقدّر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلى مثالى يصور الوجود الخارجى على أنه وثمّ ويحمل الوجود الحقيقى وجوداً آخر هو الوجود الذى يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برمنيدس بنظرية للمعرفة فيقول : من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة المعرفة الأولى هي للمعرفة الظنية أو الظن (دو كسا 86a) والمعرفة الثانية هي للمعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جذيرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما للمعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وسُخفاً فحسب ، على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقى . والآن ، فما هو هذا الوجود الذى يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق ، الأزلئ الأبدى ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحالّ فى المكان . وهو الوجود الذى لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما هذا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يسقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نعصغه فى صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهنى ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نقول العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد

والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذا لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التلدد والتفرقة . فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته ، ففنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خلف .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل . وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضى المكان ، والمكان هو السطح الحاوى للأجسام المئوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمت حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره ، والفرص الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل . والفرص الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دافعاً سبب اختيار هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خلف كما ذكرنا من قبل ، وإذا كان قد حدث ، ففنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أى أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أى أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلى .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو أزلي ، وهو أبدي . والآن ، فاهو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذى يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية — كما سيقال فيما بعد — شئ واحد . ذلك هو مذهب برمنيدس الرئيسى فى الوجود ، وهو للذهب الذى يقول بالعقل ، ويكون الشطر الأول من مذهبه . إلا أن برمنيدس — مع ذلك — فى الشطر الثانى من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المتقدّ العالمى ، أى أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برمنيدس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برمنيدس أن يصور الوجود الذى تتصوره الحواس . يقول برمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هى أكل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة فى كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصلين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أى الحب ، وعن الإروس ينشأ باقى الوجود . ولا يمتينا هنا ما يقوله برمنيدس فى الطبيعيات ومذهبه الكونى ، بل يمتينا أن نرجع إلى ألوانه الأولى ، لسنرى مكانة برمنيدس فى تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف فى هذا الصدد . وذلك لأن برمنيدس يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعماً لتأريخ بيرثنت^(٢) إلى القول بأن برمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلى ، لأنه تصوره تصويراً حسياً من حيث إن الوجود هو الشئ المادى الباقى ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول بيرثنت إن برمنيدس واحدئى مادى أو أبوسادية . وعلى العكس من هذا رأى ، يقوم رأى آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا رأى هو الذى يحمل من الوجود عند برمنيدس

وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأي نوعان : منهم من يحمل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يحمله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يحملون برمنيدس — على العكس مما يقوله بيرت — أباً للثالية ، أما الآخرون فيجادلون أنه رجل منطقي غريب ، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها : فإذا يعنى أن أعرف أن أصل الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعنى أن أعرف أن مركز الوجود هو النار ... كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من إبداع الخواص أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين — وعلى رأسهم جومبرتس^(٣) — من يجعل الوجود عند برمنيدس متصفاً بالصفات التي للجوهر عند اسبينوزا ، فصفات الجوهر عند اسبينوزا : الامتداد والفكر ، وكذلك الحال في الوجود عند برمنيدس : هو متصف بصفات الامتداد والفكر غريب . وفي مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برمنيدس تصوراً منطقياً ، إن برمنيدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة ، بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي رينيهرت^(٤) ثم أنصار مدرسة ماربرج ، ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برونو بونوخ^(٥) ، لذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر برمنيدس ، كما يجب ألا نأخذ أيضاً بنظرية أنسلر وبرت .

وخلاصة ما قلناه نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ؛ لكن درجة التجريد ، فما يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكي تجمل من هذا الوجود وجوداً لا حسيّاً أو وجوداً منطقياً .

نصفه الثاني : أقام برمنيدس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذه : زينون الإيلي ومليستوس .

ويمتاز زينون من مليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً ذا قدرة عظيمة على الجحاج ، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان مليسوس أقل قدرة ، حتى اضطر في النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لإلزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التي تستخلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود ، كما تصوره برمنيدس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكما اشتهر هذان التلميذان في الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا الخصوم بشيء ، فإن في مجرد التسليم بشيء اعترافاً بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكون وحدة تامة .

زينون الإيلي هو تلميذ برمنيدس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات — وبلا حظ أن كل ماورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه — لم يخرج مطلقاً عما قال به برمنيدس . لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء . أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلباً من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة . فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلصاً استدلالياً ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة للمذهب الوجود عند برمنيدس تنفي قطعاً إلى تناقض ، ومعنى إنضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطالان التقيض ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل العقلي ، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشابهاً للسوقراطية . فالغرض متباين عند الاثنين ، لأن زينون كان يرمى من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هي مذهب

الوجود عند استناذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جلدهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تُصوِّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول صريحة من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصليين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد ، وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبداً الآن بالقسم الأول .

مصحح زينون ضد الثغور : أولاً — الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فإنه سيكون حينئذ لامتناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبير في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعدداً ، فعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تتحلل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإذا كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو نُقص منه فإنه لا يؤثر شيئاً ، ولشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعدداً فهو مكون من وحدات هي لا شيء . فالوجود إذن سيكون متناهياً في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقدراً ، فعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (نسب) إلى الوحدات مقدراً ؛ فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً ؛ وهذا الشيء المميز هو مقدار ، ما دمنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون ثمة مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدة ثابتة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار

بينها وبين كل من الوجودتين الآخرين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية ... ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كثيراً لا متناهياً .

ومن هنا نرى إننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .
ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فمعنى هذا أنه لا محدودٌ عدداً ومحدودٌ عدداً في آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فإن يكون أكثر مما هو به ، فهو إذاً محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكي نُفرق بين الوحدة والوحدة ، فلا بد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننهي ، كما انتهينا في الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن بطلان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلي . ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكمية من القمح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن ينتج شيء كلي ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت للوحدات المتركبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعدداً ، وإذاً فالوجود واحد .

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التمدد . وتنقل منها إلى :

مهمج زينون ضد الحركة :

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإذا قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لا بد له ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) ، أن يمر أولاً بالنقطة (ح) ؛ ولكن قبل أن يصل إلى (ح) ، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بنقطة المنتصف ، وليكن (د) ؛ ولكن يجب أيضاً ، قبل أن يمر بالنقطة (د) ، أن يمر بنقطة الربع ، وهكذا وهكذا ... فإذا كان التقسيم لا متناهياً ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شئ ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه ، فعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشئ إلى هدفه ، أى أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذاً غير ممكنة .

ثانياً : يقول زينون إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطءاً ، إذا كان هذا الشئ سابقاً له بأي مقدار من المسافة . فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل ، وهو العداء السريع ، موجود في مكان ما ؛ وأن هناك سُلْحَفَةً تسبقه بمسافة ما — فإنه إذا بدأ الاثنان معاً الحركة في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسُلْحَفَةِ . وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السُلْحَفَةِ ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ، وهكذا باستمرار ... وما دام المكان منقسماً إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسُلْحَفَةِ .

ويلاحظ أن الحججين السالفين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، هي تقسيم المكان

إلى ما لا نهاية من الوحدات . والفارق بين البرهانين هو أن الهدف في الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما في الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .
وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثا : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريان فقائمتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الأخريين هي تلك للسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهما انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى ، فإن هذا السهم لن يتحرك ، وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسما إلى عدة وحدات كل منها هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائما في آن ، ولما كان وجوده في الآن وجودا ساكنا ، فإنه سيكون إذا ساكنا باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أى أنه ينطلق ولا ينطلق ، أى أننا ننتهى إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من السليم به — كما اعترف بذلك أرسطو^(١) نفسه الذى رد على هذه الحجج جميعها — أن الشيء في الآن ساكن ، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (ج) ، ... الخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ و ب ، أو بين ب و ج . ففي كل آن يوجد الشيء للذئذوف إذا في اثناثا ساكنا . ولما كان الزمان هو مجموع الآتات ، فإن الشيء المار في الآتات سيكون ساكنا إبان كل الآتات أى إبان الزمان ، أى أنه سيكون ساكنا باستمرار .
وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دورا خطيرا في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة هي أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفس الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال ، وفي هذا إنكار للاتصال ، وفي إنكار الاتصال إنكار

للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار لغيره .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشئيين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى مكونة من الوحدات : ^{١ ٢ ٣ ٤} ب ب ب ب ؛ وللمجموعة الثانية مكونة من الوحدات : ^{٤ ٣ ٢ ١} ت ت ت ت ؛ وللمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات : ^{١ ٢ ٣ ٤} ث ث ث ث ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :

١ ٢ ٣ ٤
ب ب ب ب
→ ت ت ت ت
١ ٢ ٣ ٤
ث ث ث ث ←

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ت في اتجاه ب بينما تحركت ث في اتجاه ب ، وكان هذا التحرك في نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ت إلى ب أنه متصل ث تحت ب فتكون على الشكل التالي :

١ ٢ ٣ ٤
ب ب ب ب
٤ ٣ ٢ ١
ت ت ت ت
١ ٢ ٣ ٤
ث ث ث ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت إلى ب نراها قد مرت بوحدة ب بالنسبة إلى ب هما ب وب ، وليكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ث هي

ثالث^١ ، أى أنها قطعت فى نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فعنى هذا أن ث قطعت فى المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للبدا الرئيسى فى علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان فى السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة فى مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التى وصلنا إليها تناقض هذا البدا ، لأن الشيء الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة فى آن واحد . إذاً فالقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذاً فالحركة غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجاج زينون هذه ، وجدناها جميعاً ، أو على الأقل أكثرها ، قابلة للنقد . فالهجة الثالثة من المجموعة الأولى وهى الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود فى مكان ، يجب أن تنضج من حيث للمنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلك لأنه لا بد فى النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والهجة الرابعة خاطئة ، لأن الهبة الواحدة من القمع تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمع المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمع حين تهذر . والحجتان الأوليان — والاثنتان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيماً بالفعل . أى أنه إذا قسمنا شيئاً ما فهما كان من عدد الأقسام التى نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود . ثم إنه يلاحظ خصوصاً فيما يتصل بالهجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء يتقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باستمرارى أن للقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقداراً وليكن (١) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوى $\frac{1}{ع}$ وبمجموع الأجزاء هو ع

× $\frac{1}{c}$ ومعنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية . وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالجنان الأوليان (والأساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فليتنا أن نقول أيضاً إن الزمان الذي فيه يتم التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقاط يُقطع في زمن نهائى . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط ، فليتنا إلزاماً أن نقول أيضاً إن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط ، فإذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لا نهائى من حيث التقسّم فهو سيقطع أيضاً في زمان لا نهائى من حيث التقسيم .

وحجة للسهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضاً ظاهرة الخلق ، وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أى استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد . فحين يقول زينون إن السهم في حالة انطلاقه يوجد في نفس المكان ، فإن قوله في نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساوٍ ؛ وزينون يستعمل هبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآتات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

يبد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتماس ، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فلى أى أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزأين ، والصعوبة هى فى الانتقال من الجزء إلى الجزء : كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل ؟ وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلحجة زينون هذه الشيء الكثير من الوجاهة .

أما الحجة للرابعة فيثمة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً أم ساكناً . وزينون لا يفرق فى القياس بين أن يكون المقيس عليه فى هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة ، وإلا وقعنا فى نفس الخطأ الذى أوقعنا فيه زينون^(٧) .

لكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات أو الردود التى نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون ، فيجب أن نعترف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير فى الفلسفة إبان ذلك الحين لأن للنهج الذى سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعده مكتشف الجدل . والقيمة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية . فقد أثارت مشكلة التنفير والظواهر ووضعتها فى أحد صورها ، وكان على كل باحث فى الطبيعة ، أى فى التنفير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يمدان نفسيهما مضطرين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا فى الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه بزميدس . وقد بقى علينا أن نتحدث عن التلميذ الثانى الذى دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

مليوسوسى : كان مليوسوس أقل حفا من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف — على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التى يسوقها مليوسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، — لأن مليوسوس يسير على نفس النهج المباشر الذى سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنط من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود ، على خلاف زينون الذى سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه — نقول إنه لما كان مليوسوس لم يأت بشئ جديد فى هذا الباب ، فإن نتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلى أبدى فاستنتج مليوسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلى ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدى ، فعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليوسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذى حدث هنا هو أن مليوسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد أن اللانهاية هى فى المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن مادفع مليوسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لانهائية الزمان لانهائية المكان ، وليس من شك أيضاً فى أن مليوسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهائية فى المكان بالقليل ، ولم يقل إن هذه اللانهائية هى اللانهائية العقلية أو لانهائية المقولات ؛ فإن حديثه عن الوجود حديث مادى .

خالص ، كما فعل برمنيدس من قبل ، إلا أن برمنيدس جعل هذا الوجود متناهيا ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ في المكان .



والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإبلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالى فيقول إنه بالمدرسة الإبلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإبلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعا لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإيليون وليس سقراط . ولكننا نجد في هذا الرأي شيئا من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المارض لهذا الرأي رأى متطرف كذلك ، وهو الذى يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعا لهذا يعملون بدءه فلسفة التصورات لا برمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صحح الرأي الأول أو الرأي الثانى ، فإن من المسلم به أن المدرسة الإبلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثانى من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلو هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حسابا لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أبحاثها للمعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحا ظاهرا في أنابادوقليس وأنكساغورس وديمقريطس : فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفا بالصفات التى يتصف بها الوجود عند الإيليين : فهو أزلى أبدي ثابت ، وتبعا لهذا غير متغير بالكيف . لهذا يلاحظ أن جميع اللهادى الأولى التى قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على للمدرسة الإبلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل في الدور الذى تبعم ، فأصبحت الطيبة بعد ذلك

طبيعة آلية وأصبحت ظواهر الطبيعة تفسر تفسيراً كنياً لا كيفياً ، يقوم على تغير الكيفيات باستحداثها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية للنهج يلاحظ أن الإيليين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة حتى ذلك العهد . ولكن لا نُكران لكون براعة السوفسطائيين في الجدل وفي المنطق سرجهما ، إلى حد كبير ، إلى المدرسة الإيلية .

هرقليطس

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة : فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين — مع ذلك — يسهران في طريق متوازن تقريبا ، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطئ ، والطريق الذي يسهرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلّة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هز يود ، وهو ميروس خصوصا ، وفر كيدس والشعراء الذين سبقوه حجة عنيفة ، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمة شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتاً ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان ، على حد تعبيره ποτεα ' ορι فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار . وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر ، بل أيضا هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو يتقلب دائماً باستمرار من حال إلى حال ؛ فالشيء يكون حاراً ، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد ، وهكذا باستمرار . وهكذا في جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير

قصيرة . ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه ، لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم . إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً ، وكما فعل لاسك^(١) . فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن للتقابلات واحدة ؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد .

لسكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل ضد مرتبط به ضده . وهنا — على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً — يصور هرقليطس هذا للبدا القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسياً فيقول إن هذا المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر . ولكن هنا تعترضنا مسألة هي : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟

إن الروايات والنطق ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار للبدا الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فآرسطو وسنبلقيوس في شرحه على آرسطو^(٢) يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل للبدا الأول هو النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادئ كلها — الذي يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلان . والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحى وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس ، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها ، وغنها تصدر الموجودات .

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا

إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأخرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبادوقليس من بعد . فكأن هناك إذاً ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو للقانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة النابتة ، أو باسم اللوغوس λόγος .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات ، وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تحمل هرقليطس قائلاً بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نعدّها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبعثد بالتراب

ماراً بالساء ، منتهياً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في « طيماوس » .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقتين المتضادتين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفتى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى يذتهى تطوره إلى حدٍ يفتى فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرّر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب « القود الأبدى » عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثير بمذهب الرواقيين الذين تأثروا هرقليطس في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فنقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئاً اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفتى العالم اسكى تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدّر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانى عشرة ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقتين : طريق للصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا — قد قالت به الروايات المبادرة هن أرسطو وشراخه فيما يتصل بهرقليطس . والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها مفتحل .

ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تنفى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعى أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه فى قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جادوا بضده ، فبينما هم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكيف عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف ، نجد — على العكس من ذلك — يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالة ، أى تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك تغيراً بالكيف ، سواء فى المبدأ الأول وفى كل ما يتم فى الوجود من تغيرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال مطلق بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجدانى استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذى يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة الالوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بمناهية هذا الالوغوس : أهو نفس النسب التى على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود الالاعسوس ، أو الروح الكلية — كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن الالوغوس عند هرقليطس هو نسب غسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون الالوغوس على أنه مبدأ عقلى يهيمن على الوجود ، كما تهيمن الروح الكلية أو الله على الأشياء^(٣) .

فإذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام فى الوجود إلى مذهبه فى المعرفة ، وجدنا أنه قد حل على المعرفة الحسية — كما فعل برميندس من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هى

المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس تجعل من النفس شيئاً نارياً ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهب العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيماً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يعملون هرقليطس يقول بمبدأ لا محسوس وبالأوغوس بحسبانه العقل ، يعملون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسيماً ، والذين يذهبون المذهب للضاد يعملون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء . ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية ، وبأن يسير الإنسان على العقل في أمثاله ، وبألا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدى الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود . ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتنفير الدائم المطلق ، وجعل من التنفير في الكيف تنفيراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوى ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حساباً للتنفير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

أنبادوقليس

لئن كان برمنيدس قد قال بالوجود الثابت وأنكر التغير ونفى التعدد ، ولئن كان هرقليطس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغير الدائم و بالكثرة المطلقة ، فإننا سنجد أنفسنا الآن أمام مفكر أراد أن يجمع بين كلا للذهبيين ، فيجمع بين وجود ثابت ، يصفه بما يصف به برمنيدس وجوده ، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه أن يجعل التغير ممكناً . وقد كان من الضروري أن تقوم هذه الخطوة لأن حالة التفكير اليوناني بعد هرقليطس كانت تسير في طريقين متعارضين أحدهما طريق الثبات والوحدة ، والآخر طريق التغير الدائم والكثرة . ومن هنا يلاحظ أن صاحب المبدأ الجديد لا بد أن يحاول التوفيق بين كلا الطريقين ، فيصف الوجود بما يصفه به برمنيدس ، كما أنه يجعل للتعدد مكاناً داخل هذا المبدأ الجديد ، كي يستطيع من طريقه أن يفسر الحركة والتغير .

جاء أنبادوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير كما قال برمنيدس من قبل ، وذلك لأن التغير هو إما إلى فساد وإما إلى كون : ولما كان الوجود واحداً فلا يمكن أن يكون هناك كون ، لأنه لا يمكن تصوّر أن يضاف شيء إلى الوجود من حيث إن الوجود هو الكل وليس غير الوجود شيء . كما أنه لا يمكن أن يُتصوّر وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود ، لأنه في أى مكان سيذهب هذا الجسم الفاسد أو هذا الجزء الذى سيطر عليه الفساد ؟ وعلى هذا فيجب على الوجود أن يكون أزلياً أبدياً ، وهذا قد تصوّره أنبادوقليس أيضاً على أنه غير قابل للتغير ، ولما كان عليه أن يفسر التغير بعد ذلك ، فقد حاول من بعد أن يقول إن مبادئ الوجود ليست واحدة ، وإنما مبادئ الوجود كثيرة ، كي يستطيع أن يفسّر فيما بعد كيف يتمّ التغير ، ومن هنا كان مبدأ أنبادوقليس مبدأ كثرة لا مبدأ وحدة .

هذه المبادئ التى هى أكثر من واحد ، هى العناصر الأربعة المعروفة . وليس من شك

في أن أنبادوقليس هو أول من قال بهذا للذهب ، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو ، بل وأيضا من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة ؛ فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسمانس ، وإما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد ، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس ، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيثاغورس . أما القول بمبادئ أربعة هي النار والهواء والماء والتراب ، فأول من قال به هو أنبادوقليس . وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي « استويغنيون » (استيفنس) لم يكن أنبادوقليس أول من قال بها ، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي ، كما يظهر من محاوره « تيتانوس » .

وقد أضاف أنبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برمنيدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف . والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف ، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كيمياً آلياً ، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال ، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزئيات صغيرة ، وبين كل جزىء وجزىء توجد مسام . ويتم الاتحاد ، سواء أكان هذا الاتحاد كيمياً أم آلياً ، بأن تأتي القدرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين القدرات أو الجزئيات الموجودة في العنصر الآخر ، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع القدرات المهيئة من العنصر الآخر . فهناك إذاً مسام ، وهناك سيال مستمر يجري بين الجزئيات المختلفة في العنصر الواحد والجزئيات الأخرى في العنصر الآخر . وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير ، فهو اجتماع جزئيات العنصر الواحد بجزئيات العنصر الآخر أو انفصالها ؛ وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تنغير في الكيف بل كل تغير هو تغير في الكم فحسب ، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أنبادوقليس لا يمكن

أن يكون موجوداً في الوجود ككل ، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية بحسب ، أى في داخل الكل الأكبر ، بينما نحن قد رأينا عند برمنيدس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل ، وفي أجزاء الوجود .

والآن ، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال ؟ لا يريد أنبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير ، فلم تسكن نظريته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوى الحياة وفيها مبدءاً للحركة . وإنما قال أنبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدءاً مخالف للمادة ، هذا المبدء هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد . ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدءاً خاص بالانفصال ، فمبدءاً الانفصال سماه بالكراهية . ومبدءاً الحبة هو الذي يجمع بين الأشياء ، بينما مبدءاً الكراهية هو الذي يفرق بينها . وهنا تبرز لنا مشكلة مهمة ، وهي : هل هذان المبدأان مبدأان مجردان عقليان ، يمكن أن يتصوروا على أساس تصور هرفيلطس لمبدءاً اللوغوس ، أو هذان المبدأان هما مبدأان ماديان مكونان من مواد ؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب . وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان ، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ويعنى بذلك أن مبدءاً الحبة ومبدءاً الكراهية ليسا علّة فاعلية عقلية ، أو علّة صورية ، بل يتصورهما أنبادوقليس على أنهما مكونان من مواد .

وعلى كل حال فيظهر أن رأى أرسطو هذا أرجح الآراء ، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تسكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين الذين هما مبدءاً الحركة والتغير في الوجود ، مبدأين عقليين أو مبدئين هاليين على المادة . ولهذا فإنه يدخل في هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية

لأن أنبادوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية في قوله بهذين البدأين ؛ كما تدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له ، من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنبادوقليس قال بأن هذين البدأين أزليتان أبدئان ، يتناوبان السيادة في الكون : فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية ، وطوراً تأتي حالة *تيين-تيين* ، يكون فيها هذان البدآن سائدين معاً أو متنازعين — ولو أن أنبادوقليس يعيل إلى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الأخيرين متضارباً على مبدأ الكراهية . وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات . وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام : ففي القسم الأول تكون تمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة ، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية ، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية ، ويل ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد ، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد . وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار . وكذا تتوالى الدورات .

وهنا نلاحظ أن أنبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات ، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام ، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أنبادوقليس قول هرقلطس من قبل . كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات ، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب ، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة إلى الكراهية ، وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد . أما القسمان الآخران ، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة ، فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي — والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة وفي هذه الحالة كان يسمى باسم *الخليط* (*μυγμα*) .

وأنيادوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد ، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها پرميندس ، وتارة يسميه باسم الآلهة ، دون أن يحمل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوسفه لما فوق الكون ، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب ، لأن مبدأ المحبة هو وجده الذي يسود فيه . كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة السكرة ، لأنه في السكرة لا يوجد تنازع ، بل كلها استواء في استواء . وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود ، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها ؛ وذلك لأنه لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينقل فيه السكون ، الذي هو المحبة ، إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية . وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط الأول ويحدث انفصالاً تاماً بين جميع الجزئيات ، ثم يأتي جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت ويدخله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة ، ويتم هذا التجميع على شكل دوامة ؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى .

تلك هي النقطة الرئيسية في مذهب أنيادوقليس في الطبيعة . ولا تعنيها بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب ، كما أنه لا يعينها أيضاً كثيراً أن يتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة ، ولو أن لأنيادوقليس الفضل الأول في أنه وجه نهاية كبرى إلى علم الحياة ، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برزنت إلى القول بأن أنيادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة ، وأن الأحياء قد تطورت عنها ، وإنما يعيننا فقط في هذا الباب كلام أنيادوقليس عن المعرفة .

يلاحظ أن أنيادوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض . لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متألفة تمام

التألف في جسم الإنسان ؛ وهذا الاجتماع في أعلى صورته في الدم ، والدم مركزه القلب ؛ ولذا جعل أنبادوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة ، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداها . وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المنبثقة متفقة مع اللسان التي ستقبلها ، نرى أنبادوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه ، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر . وكما نأثر برميندس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنبادوقليس يتورم من جديد على المعرفة الحسية ، ويعمل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ، ويحفل على التصورات الشعبية ، ولأن ذلك كله ليس من شأنه أن يحمل من أقوال أنبادوقليس في هذا العدد مذهباً تاماً في المعرفة . وتفسير المؤرخين لمذهب أنبادوقليس يختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود ، مثل كارستن^(١) الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد ، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن هذا الرأي قد عارضه انسلر أشد المعارضة ، وقال إن أنبادوقليس يفرق بفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبادئ الحجة والكراهية .

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً ، فهو بلا شك قد تأثر برميندس ، كما تأثر هرقليطس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول ، لأن أنبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة ، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقليطس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية ، لكن

يؤخذ عليه — كما لاحظ أرسطو^(٣) — أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن تمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً من حيث إن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن عملية اتصال. وعلى الرغم من هذه الملاحظة، فإن أهمية أنبادوقليس هي في أنه قال بأن للبادئ كلها مبادئ غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

الذريون

مؤسس المذهب الذرى هو ليورقئس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليورقئس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذرى يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو^(١) في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذرى ما يلى : إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعى القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من الوجود أزلى أبدي ثابت لا يقبل التغير ، وقالوا أيضاً بأن الخلاء لا شيء . لكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قال به الإيليون وهو أن الوجود يحتوى أيضاً إلى جانبه العدم والخلاء ، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يعدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شيء حقيقى ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نهتد عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكان هذا العدم أو هذا اللاوجود الذى هو الخلاء هو شيء أيضاً ، أى أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة ، وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هى كثرة لا نهائية ، ولذا قالوا إن الوجود يتكون فى الأصل من أجسام لا متناهية فى العدد . ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند برمنيدس ، أى أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم فى داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ؛ وهذا طبيعى لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلاء بل هى متلاء تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث فى داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهى متصفة

إذا بصفتها الوجود الثابت عند برمنيدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هى الأجسام النهائية التى تفعل إليها الأشياء ، ولا تفعل إلى شيء من الأشياء . ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعا لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هى أن الأشياء ستكون لا متناهية فى الصغر أو لا متناهية فى التكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تنجز ، وهذه الأجزاء التى لا تنجز هى ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التى لا تنجز أو الجواهر الفردة . والذرات يزجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود فى داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس لموجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ، فما هى صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها فى هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى اختلاف فى الكيف بل فى الكم وحده ، ولذا أضاف الذريون إلى الذرات صفات كمية فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والقدر والوضع أولاً ؛ وتلك هى الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هى الصفات الثانوية ، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والنور ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا تراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلاً بالنسبة إلى شخص ، خفيفاً بالنسبة إلى آخر ، فهى صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هى الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً أن يزوجوا

إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في سرية الوجود من هذه الناحية أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع للمستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الفريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادئ الأشياء عندم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يعملون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الفريون لا يعملون للمبادئ الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لا متناهية في العدد ، فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية للقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل ، لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهما من غير شك صفة الثقل . ولأن ديموقريطس وليوقريطس لم يوضحا توضحاً تاماً لفكرة الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لأبيقور . لكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلاً إن أبيقور لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقريطس ، وعلى هذا فن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقريطس قد قالوا بمسألة الثقل . وعلى كل حال فإن أسرار من أصحاب الرأي الأول ، وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . لكن يجب ألا نفهم من

هذا أن هناك كوتا مطلقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو التصاد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أى التغير الخاص بالأشياء كلها فى داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر . ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن ، كيف ينشأ العالم ؟ فى البدء كانت الذرات متحركة فى الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل : لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى فى الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهى حركة أفقية ، فيها اصطدمت للذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هى حركة دائرية أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هى التى حدث عنها هذا الوجود . ذلك أرجح الآراء فيما يتعلق بحركة الذرات ؛ وهناك رأى آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً فى الخلاء اللانهائى ثم سقطت عن طريق ثقُلها إلى أسفل ، فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكوّن من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأى الأخير هو رأى اتسار ، ولكن الرأى الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود ، وكل نشأته عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويعمل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أى عن طريق الذرات الدائرية ، وفى الجسم الإنسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد فى كل مكان منها ،

إلا أنه يلاحظ أن هذه الدرات تتجمع في أماكن معينة نجما كبيرا دون الأماكن الأخرى، لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففي العقل توجد أرقى أنواع الدرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير؛ وفي القلب نوع أدنى من الدرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ المواقف . والتفكير راجع قطعاً إلى الدرات ، فالصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن طريق تصوّر سيال يأتي من الخارج وينقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل . فكما أن أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيل من أجل أن بين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد ، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق افتراض وجود سيالات مستمرة فيما بين الدرات بعضها وبعض . ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماس .

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛ فكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التأثير في الأشياء .

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فنصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كما يقتضيه ذلك مذهبه ، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم . إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لذياً مبرها بوصفها لذة وألماً بحسب ، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية ، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة المدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية ، فكان بذلك شديداً كل الشبه بتلميذه في المذهب الدرّي أبيقور . وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق فإننا لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهبا أخلاقياً بمعنى الكلمة ، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية توسّع

فيها بعض التوسع ، فبحث في المسائل الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذرى ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين السكثرة والفنير عند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بمحجج زينون وتأثير هذه المحجج ، وعلى هذا فذهب الذرين جمع بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مذهب مادى صرف ، لا يخرج من التفسير الآلى إلى أى تفسير عقل أروحي . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائى ، ومن أتباع هذا رأى اشليزماخر^(٢) ثم رتر^(٣) ؛ إلا أن هذا رأى قد فقد اتسار تفهيداً نهائياً لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذرى صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن في اتجاهه في المعرفة مذهباً علمياً تاماً ، والواقع — فيما يرى اتسار — أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى المذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقياس كل شيء ، ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً ؛ وهذه الصفات لا تتوافر في الذرين ، ولذا لا يمكن أن نعد من بين السوفسطائيين .

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إفلازومان ، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا ، كي تصبح من بعد المهد الأكبر لفلسفة اليونانية ، وفي أثينا كان صرحي الجاناب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بيركليس . إلا أنه حدث قبيل الحرب البيلوبونيسية أن قام خصوم بيركليس واتهموه في أشخاص أصدقائه ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالإلحاد عن الآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . ولهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا .

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قيل أنبادوقليس وليوقس أي أنه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند پرميندس ، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق : فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كوناً أم فساداً ؛ ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أنبادوقليس ، إلا أنه رأى أن أنبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المجددة تفسيراً حقيقياً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادئ ، بينما رأى أن الذين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ ، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أنبادوقليس والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عده ثانوياً . ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد أن يعترف أيضاً بالكثرة قال بالتغير بين الأشياء المختلفة والكثرة ، ولما كان قدر رأى من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياً على هذه الصفات الجديدة التي يستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى

إلى القول بالاختلاف في الكيف . وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف . فصفاة التغير والاختلاف في الكيف للوجود في الأشياء الجزئية قد رفضها أنكساغورس إلى البادى الأصلية التي منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات مبدئية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية محتوية على كل الصفات الكيفية للوجود في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً كل الصفات التي سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم *δμοιομέρειαι* ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أم ما ذكره الثقافة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الميوميو مريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الثرات تختلف أشد الاختلاف عن الثرات عند الذريين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أى لا يمكن أن تنقسم بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تنسب العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود ، وهذه الذرات توجد

في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي نخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذلك الذي يرجع الحركة والاختلاطات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس *νοῦς*) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلن يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزائه الوجود مساواة من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوى مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كمي لحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، فلا بد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذ في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ؛ أي أنه لكي يكون الإنسان مالمسكاً لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم فالعلم السكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق مافي العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل ، إذ رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس .

فكرة العقل هو بيان الحركة من ناحية ، وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كلمة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم ينسكز العناية بالنسبة إلى الكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً . فأفلاطون^(١) يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعني أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو^(٢) إن أنكساغورس وضع العقل علة غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علة غائية ، بل استعمله علة فاعلية لحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو عثقان في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يبدأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، هي حالة عدم إمكان التفسير المادى الآلى للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود .

فكان فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذي ينزل عن طريق الآلة *deux ex machina* في تمثيل المسرحيات ، أهني مجرد حيلة مصطنعة حينما يسوز التعليل الطبيعي . لذا نراه لم يدرك للجنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللا محسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل الطب تنفذ في جميع الأشياء ، فكل هذا الوصف يحمل هذا العقل قريب للشبه بالمادة وإن كان الشبه هنا مخيفاً عنه بالنسبة لفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير

المادى الخالص وعد المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائى يجمع بين المادة واللامادة ، بين المهيولى وبين الصورة أو بين المادة والروح فإذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغورس بالمبادئ التى قال بها أنبادوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأى أنبادوقليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة ؛ وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ القرينين ، وجدنا أن القرينين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ آلى صرف : فالثقل لا يمكن أن يد إلا مبدأ مادياً ، لهذا لا يمكن أن نمد القرينين مقار بين لأنكساغورس فى شيء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل وتتم فى الخليط الأولى التى اختلطت فيه الهوميوسيرات هى حركة دائرية يحدثها فى جزء من هذا الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية السكون وضها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل فى هذه الحالة تنحصر كلها فى إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين الهوميوسيرات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويكون العالم على نحو آلى طيبى .

وإذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس فى المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برميندس وهرقليطس وأنبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الصحيحة التى يجب أن نعتد عليها ، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذى يقول إن الشبيه يدرك الشبيه — شأن جميع الفلاسفة اليونانيين — فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المذاير ، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر فى الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا يمكن أن يتصور الألم الذى يسبق كل إحساس — وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدة العين ، ولا يمكن أن تنعكس

الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا ننقل إلى المذهب الهينى لأنكسافورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد فلة لا يكفى معها أن نبرر أو نفي ذلك الاتهام الذى اتهم به أنكسافورس من أنه ملحد . والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً ؛ لكن بعض الروايات تجعل أنكسافورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضاً أنه تصور الإلهة « أثنيه » على أنها شىء مادى . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكسافورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التى كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هى ظواهر طبيعية وليست بظواهر دينية أو صادرة عن الآلهة .

وإذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكسافورس وجدنا أن التجديد الكبير الذى أتى به هو قوله بوجود شىء لا مادى هو الذى ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً . وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين ، كما يجعله من ناحية أخرى مبشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير

النزعة السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف في تقديره مثلاً صادف تيار النزعة السوفسطائية، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي. وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق، لا على آرائهم العلمية. والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «تيتانوس» عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاجوراس زعيمهم. وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل، وبهذا محال ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة. واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر، هنالك ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب. فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة»، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور. لكن للورخين الذين تلو هيجل، حتى نهاية القرن التاسع عشر، استمروا يرددون اللبنة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تمد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح، فحطل بينها وبين نزعة الشكك، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكك. واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين، وحينئذ بدأ الناس يمدون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم، هي صفة التنوير *Aufklärung*. وكان العامل الأساسي في تنوير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهًا قوياً. فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية

لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضارى . وكان من أول المثليين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومپرتس ثم ابنه هينرش . ثم لم تلبث هذه النظرية الجديدة إلى السوفسطائية أن انتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية . حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنر ييجر في كتاب « يديا » . وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها — ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت في جوزية - شليتا الذى وضع كتاباً بعنوان : « نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين » سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها .

والواقع أنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية ، أن نضعها في وضعها الصحيح في داخل التطور الروحي عند اليونان ، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً كاملاً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ؛ ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور . وليبان هذا نقول أولاً : إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها ، ظهر في هذا القرن نوع جديد من التنظيم السياسية ، هو الإمبراطورية في عهد بركليس . هنالك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أى في القرن السادس . وكان لا بد ، تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسى ، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذى يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً ، وأن تكون هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم ، لأن الحياة كانت حياة أثرية ، تقتضى تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسى في إيجاد الفضائل ، هذا إلى أن القوة الجسدية والصفات اللازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات ؛ فتكون عن ذلك جواز لا يوجد في غير داخل هذه الأسر . أما الحياة في

القرن الخامس ، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة ، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور ، أى بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازاته . وحينئذ ستقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع — تيموذاً — أن نسميها أرستقراطية أيضاً ، ولكها من نوع آخر ، لأن هذه الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية .

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذى لم تعد فيه المدينة مكفوية بذاتها ، بل جزءاً من كل — نقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية . لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين ، فنمو إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته . اقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة — كما بينا — فلم يعد القادة نبلاء ، من نوع نبلاء الدم ، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة ، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعفى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلى . لهذا كان للطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العهد أن يربى المواطن على فضائل الدولة . لكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكنى يؤدي كل مواطن ما عليه ، بل كان النرض أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسيّر أمور الدولة .

أجل ، إنه لا يطلب من السوفسطائى أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة ، فإن هذه الصفات التى تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والثابرة والإقدام ، وهى الصفات التى تطلبها ثيوكديدس من السيامى ، لكنى يكون على رأس دولة وبها وصف ثومستوكليس ، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس للسوفسطائى ، أو لأى كائن من كان ، أن يخلقها في نفس الرجل . ولكن الشيء الذى يمكن ، بل ويجب أن يربى عليه

الإنسان هو الخطيئة ، والقدرة على التأثير في الناس ، أى الناحية الشكلية في الروح الإنسانية . لذا سيكون الفرض الأصل للقرية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل ، فهي إذن مبدأ صوري في الشخص الذي تكون فيه .

وعلى هذا ، فالحالة السياسية كانت تقتضى أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الفرض أولاً ، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الفرض على أتم وجه وأكمله ثانياً . ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس ، أى الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية .

ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد ، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان . ولذا كان لا بد لفلسفة ، التي ستمبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية ، وهذه الفردية تقضى العقلية أو النزعة العقلية ، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية ، والحرية هي الشخصية ، والشخصية أساس الفردية .

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التي كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين . فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة ، يجب — أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل — أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء . وفي هذا تغيير تام شامل لجري تطور التفكير اليوناني ، إذ سينقل به من الموضوعية إلى الذاتية .

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقضى إذن إيجاد النزعة السوفسطائية ، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي هذا القرن الخامس أيضاً كانت تقضى بدورها

هى أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية ، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال المنصر الإنسانى أو الإنسان بكل ما له من خصائص ، إلى جانب الطبيعة الخارجية . وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسيفوفان . إذ نجد عنده لأول مرة جُرأة شديدة فى إدخال الإنسان فى البحث الفلسفى إلى جانب الطبيعة الخارجية . ولو أن محاولة إكسيفوفان لم تمتد فى المدرسة الإيلية التى كان هو مؤسسها ، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس ، الذى شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت فى الوجود . وفى هذا الشئ الكثير من إدخال الإنسان فى التفكير الفلسفى ، لأنّ اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان ، فكأننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية ، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده فى الإنسان . وأنتكسافورس قد قال بمبدأ عقل روحى ، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يقوسع فى تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيقاً كل الضيق . وأبادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الغلاص كماهى عند الأورفيين ، فجمع بذلك بين الطبيعة الخارجية من ناحية ، والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى . ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً ، أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا — ولو أن هذا التأكيد غير صريح — ثبات الروح الإنسانية أو الذات ، من وراء كل التغيرات التى هى أساس الطبيعة الخارجية .

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل فى دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً ، وكان لا بدّ لم إذ أن يخطوا الخطوة الأخيرة فيرفعوا بالإنسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً ، وأن يعمدوا بقياس الطبيعة بدلاً عما كانوا يفعلون من قبل حين جاوروا الطبيعة بقياس الإنسان ، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل بذاته ، مختلف عن الوجود الخارجى . ومن هنا كان من الضرورى ، من حيث منطق التطور الروحى الفلسفى ، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهاً كبيراً وأن تجعل محور التفكير .

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة كبيرة ، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات : فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار . ولم يكن إسقراط وأفلاطون من مهمة إلا إرجاع هذا الإفراط إلى وضه الصحيح ، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها . فلهذه الأسباب الثلاثة كلها ، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحي والحضارى يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها لحسب ، بل كانت أيضاً استمراءاً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزود ، لكن هذا التيار اخفي وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس . وهو التيار الذي كان يمثلته الشعراء ابتداءً من هوميروس ثم هزود ، ووجد صورة واضحة عند بندار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكديدس . فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استثناءً لتيار كان قوياً في عصر من العصور ، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد . ولهذا الأسباب حدثت النزعة السوفسطائية معبرة تميراً دقيقاً عن خصائص الروح اليونانية .

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي تألها شيئاً في هذا الصدد . فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم ، ولهذا يمد هرقليطس المبرر الحقيقي عن هذه الروح . ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة للوضعية ، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة ؛ فهي نسبية إلى الأفراد . ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح

عقلية . وهذه الروح العقلية تقتضى أول ما تقتضى الاستقلال فى الفكر ، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس ، ولذا يجعل المحتمل صفه للحقائق ، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل ، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف ، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة ، بل متغيرة بحسب الأفراد . وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية ، ما دامت تقوم على الاستقلال الفكرى ، وبالتالى على الحرية .

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هى أنها تميل إلى النضال ، وميلها إلى النضال يظهر أولاً فى الحياة الجسدية كما هو ظاهر فى الألعاب الرياضية فى بلاد اليونان . فلما انتقلت ، فى القرن الخامس ، المنافسة من الميدان الجسمى للتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكرى ، أصبحت أداة للمنافسة الكلام أو الخطابة ، ولذا كان للخطابة المكان الأول فى الحياة الروحية اليونانية .

وهذه النزعات الثلاث هى الخصائص الرئيسية التى تميز النزعة السوفسطائية أجل تمييز ، وذلك ظاهر فى فروع الحياة الروحية التى تناولها السوفسطائيون . فهى ظاهرة أولاً فى الدين ، ثم فى الفن ، ثم فى الأخلاق والسياسة .

أما فى الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقين لم الخطابة . ولقد كان هذا العلم ، العلم الذى يجب أن يوضع فى هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقى لروح ذلك العصر . وذلك لأن قول بروتاجوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد ، لا يمد بحالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد فى الخطابة . هذا إلى أن الروح العقلية التى كانت سائدة فى ذلك العصر وفى الروح اليونانية كلها بوجه عام ، وجدت أحسن مجال لظهورها فى الخطابة .

ثم إن روح النضال التى هى خاصية من خصائص الروح اليونانية تمد بحالاً لظهورها فى الخطابة ، وذلك لأن النضال البدنى الذى كان سائداً فى القرون السابقة لا بد أن يستحيل

الآن إلى نضال روحى ، وهذا النضال الروحى لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة . فكأن البيان — أو الخطابة — يعبر من الناحية الأولى ، أى من ناحية قول پروتاجوراس ، عن الحقيقة ، لأن الحقيقة العقلية هى تناقض ونزاع ؛ فما يعبر تمبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقى . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير بحسب ، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقى . فجورجياس يقول إن الخطابة هى الفن والفن الحقيقى ، وليست أداة للتأثير بحسب . وعلى يدى جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقى ، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح فى التفكير . وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هى تلك المثقلة فى الخطابة . وعند ترازيماخوس تصبح الخطابة نظرة فى الوجود ونظرة فى السياسة . وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس ، والوسيلة التى بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً . وعند هيباس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً فى التفكير العقلى . وعلى الموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح ، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية ، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى . أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة ، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة بحسب ، بل وأيضاً من أجل أن يحفظوا بالقيادة . وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير فى الناس ، والتأثير فى الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة .

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين ، فيلاحظ — كما سنرى فيما بعد — أن پروتاجوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالضرر الدائم ، وكان يشك فى المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد . ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها ، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تمبير إلا فى الخطابة كما رأينا .

أما في الدين ، فإننا نرى السوفسطائيين قد حملوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها . ويرى شيئاً أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة ؛ وحتى لو أن شيئاً من هذا قد ظهر في أساطيرهم ، فإن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه : أعنى نحواً استبعاد الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً . وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة ، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية ؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية ، لأن الطبيعة والإنسانية ، خصوصاً عند السوفسطائية ، شيء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين — وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل — أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التي يعتمل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود . وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى ، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة — نقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالي على الدين كما تصوره عامة الشعب . وهم في هذا كانوا يسيرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين . فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التي قام بها هيرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة ، وپورپيدس وأرسطوфан من بين الشعراء ، وپيرودوتس وپيوكلیدس من بين المؤرخين .

فلذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة ، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان . والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة *φύσις* وبين القانون *νομος* . وقول بروتاجوراس : إن الإنسان مقياس كل شيء ، قد أعطى الكثير من الاختلاف في أوجه النظر إلى هذه التفرقة .

لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا الصدد وكان قسم منهم متطرفاً ، بينما التقسم الآخر كان معتدلاً . وعلى رأس رجال هذا القسم الثانى پرتاجوراس نفسه . فپرتاجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين ، والنزعة الفردية تجب ما يكبح جماحها فى القانون . ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج ، وإلا لكان فى ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية . إنما هذا القانون هو ما عليه الحس العام . فقيه إذن تتمثل الفردية ، من ناحية ، على أساس أن العقل الإنسانى هو الذى يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه ، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضيق الفردية ، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل اللواتين .

وفى الطرف الآخر نجد أولاً هيباس الذى قال بأن الطبيعة هى الصالحة وأنها الأساس ، أما القانون فهو قيد وهو غير محله الإنسان ، ويجب أن يتخلص منه . وقد مثل الرأى الأول أيضاً أنتيقون ، الذى أيد الرأى الذى يحمل القانون فوق الطبيعة ، أو على الأقل لا يحمل ثمت تعارضاً شديداً بين الاثنين . أما الرأى الثانى ، وهو المتطرف ، فقد مثله فى أحد صورة له رجلان : كلكس وترازيماخوس . فما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء ، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء ، وهى شر ، والطبيعة هى الخير ، والسبر على الطبيعة هو الأساس . وذلك لأن النجاح فى الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعى ، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعف . ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون ، والطبيعة هى التى يجب أن تكون المشرع لنا ، أما القانون فلا يجب أن نخضع له . والحرب والنزاع يجب أن يكونا للعاملين الرئيسيين الذين يحكمان الناس ، والقوة هى مصدر كل شيء ، وبها يمكن أن يبرر كل شيء .

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التى قال بها السوفسطائيون فى الفن والدين

والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة في الفلسفة ، وجدنا أن هذه للذهاب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة . فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين ، فنقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين كي يصلوا إلى نتيجة واحدة : فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس ، والبعض الآخر ابتداءً من مذهب برمنيدس . ويجب علينا أن نتساءل الآن ، كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين ؟ فنقول أولاً إن السير الهيلاسكتي يقتضى أن يتم ذلك ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن يعنى السوفسطائيين من سيرهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو ، لأنه لم يكن يعنيه شيء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية ، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية وانجذابهم إلى الإنسان . فلهذين السببين إذاً كان طبيعياً أن يتعدى السوفسطائيون من هذين الابتدائين للتناقضين .

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطس ، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته ، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلا ن ، فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أضداد ، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة ، بل الصفة للمعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد إلى الضد ، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا ، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا ، أى أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير . وهذا التغير على نوعين : فهناك فعل ، وهناك انفعال . فهذا الشيء يقل في الشيء الآخر ، والشيء الآخر يكون منفصلاً بالشيء الأول . ولما كان هذان اللفظان متضايين ، أى أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر ، فعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار . والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشئيين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل — فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر ،

والإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد ؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التنوير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته ، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج ، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعمدة عليهم ، ومن هنا قال بروتاغوراس قوله للمشهوره : الإنسان مقياس كل شيء ، ما هو موجود بوصفه موجوداً ، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود .

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي : ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا ؟ يقصد به كل فرد على حدة ، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد من الآخر ؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية ، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن ، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل ؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية transcendantal أى مذهب كنت .

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير . ففهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية ، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة ؛ ومن أنصار هذا الرأي أرسطو وهو يعتمد في هذا اعتياداً كبيراً على أفلاطون وكيفية مرده لمذاهب السوفسطائيين . أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد أرسطو كما أنه رأى جوزيه ستيلا . ونظن نحن أن هذا الرأي الثاني هو أرجح الرأيين .

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس . فنجد أنه قد عرض مذهبه في كتاب كتبه عن الطبيعة ، أو اللاوجود ، فقال فيه بقضايا ثلاث : الأولى أنه لا شيء ، والثانية أنه حتى لو وجد شيء ، فلن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك ، والثالثة ، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير ، ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة ، وهو في هذا متأثر

بالإلّا بلين وخصوصاً بطريقة زينون في الحاجة . أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فيشبهها كما يلي : إذا كان هناك شيء ما ، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً ، وإما أن يكون الاثنين معاً . فإذا كان لا موجوداً ، فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة وتقيضها ؛ وهذا محال : وذلك لأنّ اللا وجود معناه عدم الوجود كأن منها من ناحية أخرى — مادنا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا وجود — أن اللاوجود موجود ، وعلى هذا فسيتمتع الشيء بصفة وتقيضها ، وهذا محال . ثم إنه إذا أعطينا الوجود للوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكي نضع هذا الوجود للوجود ، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود ، وإذا فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً . وثانياً لا يمكن هذا الشيء أن يكون موجوداً : لأنه إذا كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً . فإذا قلنا إنه حادث فبني هذا أنه حدث عن شيء آخر . وهذا الشيء الآخر سيكون العدم ، فيكون الوجود إذن نشأ عن العدم ، وهذا مستحيل . هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود ؛ أمّا إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً ؟ وذلك لأنّ التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى . هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لا وجود ، وهذا اللاوجود موجود ، فإننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث إن هذا اللا وجود للوجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود . وإذا كان قديماً فبني هذا أنه لا ابتداء له . وما ليس له ابتداء كما لاحظ مليسوس هو اللاتناهي ، واللاتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره ، وإلا لم يكن لامتناهياً ، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والّخوئ ، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً ، فإنه سيوجد لا في محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لا في محل لا يمكن أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشيء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً .

ثانياً : يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً ، فإذا كان واحداً فعنى هذا أنه وحدة ، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي ، وما ليس له مقدار مادي هو لا شيء ، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً . وبعد هذا فإذا كان الوجود متصداً ، فعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات ، والوحدة كما قلنا لا شيء . وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة « لا شيء » ، أى من لا شيء أيضاً .

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً ، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً ، كما أنه لا يمكن أن يكون وجوداً ، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً ، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث : ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود — وتبهما لهذا فلا شيء موجود .

والقضيتان الأخريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى . ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الوجود غير المعلوم ، وإلا لكان كل معلوم موجوداً ، وحيث أن يكون غلطاً مستحيلاً ؛ ولما كان غلطاً موجوداً وبممكن ، فعنى هذا أن الوجود غير المعلوم ، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنين مختلفين كل الاختلاف ؟

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا بأن شيئاً ما يمكن أن يكن معلوماً ، فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر — هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله : أولاً : كيف يمكن الأصوات أن تعبر عن المراتب مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المراتب ؟ وثانياً : حتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا القول ، وهو أن المراتب يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات ، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد ، وذلك لأن السامع والمقابل إن كان يريد هذا الأخير أن يلتقي شيئاً إلى الأول ، فعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند المقابل ، ولما كان من

المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكانين مختلفين في آن واحد ، فالفرض الأصلي باطل ،
وتبعاً لهذا فيإبصار المعلومات إلى التغير مستحيل . وبهذا تثبت القضية الثالثة .

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من مباحكات جدلية لفظية ، فإنه يلاحظ أنها قد
اجتذأت — وخصوصاً في القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهِرُها مذهب الإليين
في الوجود ، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة
التي أوردت بها هذه الحجج . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الفرض الأصلي الذي
أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لا على العلم
بوجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء ، وليس شكاً
هداماً من أجل الإفناء . وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في المصور المتأخرة .

وقد نظرنا — في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ،
ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة
السوفسطائية وبين عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان — على حد تعبير
اشينجر — في كل من الحضارتين اليونانية والأوربية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين
الحركتين أو النزعتين كثيرة ، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجحت
المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالاً شديداً . وكذلك فعل السوفسطائيون : إذ نقولوا البحث
من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم
متصلاً بالحق وما كان متصلاً بالجمال والغير — إلى الإنسان نفسه بحسبانه للقوم الأكبر
والمشرع الأول والأخير . بل إن في عناية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه
تمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان
سائداً في بلاد اليونان من قبل ، ولهذا نراهم عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة
والنثر ؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين . كذلك

الحال عند رجال عصر النهضة ، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر ، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شمرى ، فإن أمثال بترزكه (١٣٠٤ — ١٣٧٤) نستطيع أن نجد له مثالا أو نظيراً فى حركة السوفسطائية . ومن هذا نرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين . وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشائعة فى بلاد اليونان ، فإن الحال كان كذلك أيضاً فى عصر النهضة : إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشائعة فى الحضارة الأوروبية .

يبد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبيهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة . فكلًا المصريين ، ونفى بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية ، والقرن الثامن عشر بتد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية — نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة . وهذه الصفات تتلخص فى كلمة واحدة هى : التنوير . فإن خصائص نزعة التنوير Aufklärung هى أولاً : الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية ، وثانياً : جعل العقل الحكم المطلق فى كل شيء ، وثالثاً : إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل ، ورابعاً : النزعة الفردية التى تجعل من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقويم ، سواء أكان ذلك فى الفن أم فى الأخلاق أم فى العلم أم فى الدين ، وهذه الخصائص كلها نجد لها وانحمة فى كلا القرنين المتواقتين ، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير فى الحضارة اليونانية .

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية . أما التوافق الحقيقى من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير فى الحضارة الحديثة أى القرن الثامن عشر الأوروبى .

حواشي ومراجع

تاريخ الفلسفة

اعتمدنا في هذه المقدمة على :

- ١ — إميل برهيه : « تاريخ الفلسفة » ، المجلد الأول (الصور القديمة والوسطى) ، الكراسة الأولى (مقدمة العصر اليوناني) ص ١ — ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . باريس سنة ١٩٣٥
طبعة الكنان **ÉMILE BRÉHIER : Histoire de la philosophie.** Alcan
- (ب) : « تكوين تاريخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر في مجموعة المجلات المقدمة إلى أرنست كاسيرر
بنوان : « الفلسفة والتاريخ » ، ونشرها كليبانوسكي ويتون بالإنجليزية **PHILOSOPHY & HISTORY**
Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibanowsky & Paton في أكسفورد سنة ١٩٣٦
ومقل برهيه من ص ١٥٩ — ١٧٢ .

- ٢ — اتبلر : « فلسفة اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ ، ص ١ — ١٩
ED. ZELLER : Die Philosophie der Griechen.
- ٣ — كرونو ففر : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ج ١ ص ٣ — ١٤ ط ٥ ، هيدلبرج سنة ١٩١٢
K. Fischer : Geschichte der neuen Philosophie
- ٤ — فكتور دلبوس **V. DELBOS** : « تصورات تاريخ الفلسفة » ؛ « التهج في تاريخ الفلسفة » ،
في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » **RMM** سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛
٣٦٩ — ٣٨٢ .

- ٥ — إميل بوترو **EM. BOUTROUX** : « أهمية تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة » ، بحث قدم
إلى المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة المنعقد في جنيف سنة ١٩٠٤ ، وقد ظهر في « التقرير عن المؤتمر الثاني
الدولي للفلسفة » ، جنيف ، كيندج **Kündig** سنة ١٩٠٥

- ٦ — رودولفو موندولفو **RODOLFO MONDOLFO** : « الشك للتهجي وتاريخ الفلسفة ، يادولفا
سينة ١٩٠٥ **Il dubbio metodico e la stor. del. filoa.**

- ٧ — ه. فراير **H. FREYER** : تاريخ تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر ، رسالة سنة ١٩١١
Geschichte der Gesch. der Philos. in 18 Jahr.

- ٨ — يوليوس استنسل **J. STENZEL** : حول مشكلة تاريخ الفلسفة ، برلين سنة ١٩٢١
Zum Problem der Philosophiegeschichte.

- ومراجع بعد ذلك مقدمات الكتب الرئيسية في تاريخ الفلسفة ، خصوصا فيندلبنج **Windelband** ،

الحواشي

(١) توماس استانلي TH. STANLEY . فيلسوف انجليزي وأديب ؟ درس في كبردج ؟ واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوجية . ولد في كيرلو (هرتفورد) سنة ١٦٢٥ وتوفي بلندن سنة ١٦٧٨ .
وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة *Hist. of Philosophy* سنة ١٦٥٥ — ١٦٦٠ .
بيير بيل P. Bayle : فيلسوف فرنسي شهير ، درس في تولوز ، وأصبح أستاذاً للفلسفة في روتردام سنة ١٦٨١ — ١٦٩٣ ، حيث لجأ لأسباب دينية . وكان جاد العقل واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان مبشراً بنزعة التنوير التي سادت فرنسا في القرن الثامن عشر ، ولد في لوكرلا (ارييج) سنة ١٦٤٧ وتوفي بروتردام سنة ١٧٠٦ .

وأشهر مؤلفاته : المجمع التاريخي النقدي *Dict. histor. et crit.* سنة ١٦٩٧ .
وبروكر J. Brucker . فيلسوف ومؤرخ ألماني ؟ كان أستاذاً للفلسفة في فيينا سنة ١٧١٨ ؟ وكان عضواً بأكاديمية برلين سنة ١٧٢٩ . ويعد كتابه في تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية إلى حد بعيد . وقد ولد في أوجسبرج سنة ١٦٩٦ وتوفي بها سنة ١٧٧٠ .

وأشهر مؤلفاته : التاريخ النقدي للفلسفة سنة ١٧٤٢ — ١٧٦٧ *Historia critica philosophiae* .
(٢) كونوفيسر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤ — ١٩٠٧) : فيلسوف ألماني ومؤرخ لفلسفة الحديثة . كان أستاذاً بجامعة فيينا وهيديلبرج ؟ وكان في البدء هيجلياً ثم صار من أتباع المذهب التجريبي .
وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤ — ١٨٧٧ (في عشرة أجزاء :
١ — ديكارث ؟ ٢ — سبينوزا ؟ ٣ — لينتس ؟ ٤ ، ٥ — كنت ؟ ٦ — فشته ؟ ٧ — شلنغ ؟

٨ — هيجل ؟ ٩ — شوبنهاور ؟ ١٠ — سيكون) *Geschichte der neueren Philosophie* .
(٣) أمهرسن : « ترجمتي النهائية » ج١ ص ٢٧٣ من الترجمة الفرنسية التي قام بها ر . ميشو (أورده برييه تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، الكراسة الأولى ص ١) *EMERSON : Autobiographie* .
(٤) راجع دلاپورت ، « الرائق » — باريس سنة ١٩٢٣ ص ١٥٢ . *De aposite* .
La Mésopotamie . Bibliothèque de synthèse historique (أورده برييه أيضاً في الموضوع نفسه ص ٣) .

(٥) باريس سنة ١٩١٠ ، ص ٩٢٧ *O. MILHAUD : Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique* .
(أورده برييه ص ٤) .

(٦) راجع جوبلو : نظام العلوم ص ٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية باريس سنة ١٩٣٠ *Ed. GOBLOT* .
Le Système des sciences

(٧) أرنتس كاسير E. Cassirer . ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً في هيديلبرج ، ومن أتباع مدرسة ماوريج التأثيرية بكنث .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث ، في ثلاثة أجزاء . سنة ١٩٠٦ وما يليها ، *Das Erkenntnisproblem in der Philos. etc.* ؛ (٢) الحرية والضرورة *Freiheit und Form* ط ٤ سنة ١٩٢٣ ؛ الفرد والكون في فلسفة النهضة سنة ١٩٢٧ *Individuum*

Die Philos. der Aufklärung ١٩٣٢ سنة *aud Kosmos*

(٨) أميل برييه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته « تاريخ الفلسفة » في مجلدين ؛ وكل مجلد في عدة كراسات . والإشارة هنا إلى المجلد الأول ، الكراسة الأولى س ١٠ .

(٩) J. de Launoï (سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨) : لاهوتي فرنسي ؛ عاش بباريس . وكتب هناك مؤلفاته في التاريخ والفلسفة ؛ وطرد من اليسوعيون لأنه لم يوافق على الحظر الصادر ضد ارتو ، أحد رجال بوربوال . ومن كتبه في تاريخ الفلسفة هذا الكتاب : *De Scholis celebrioribus seu a carolo magno seu post Carolam per occidentem* ظهر سنة ١٦٧٢ ؛ ثم كتاب : « تطور مكانة أرسطو في الأكاديمية الباريسية » ١٦٥٣ *De varia Aristotelis in Acad. Parisina. Fortuna* .

(١٠) مرسيليو فيتشينو Mar. FICINO (سنة ١٤٣٣ — ١٤٩٩) : فيلسوف وفيلولوجي إيطالي ؛ عني مبكراً بالدراسات اليونانية وفلسفة فلاطون بوجه أخص ، لأنه كان شديد الإعجاب بها ، حتى أنشأ أكاديمية أفلاطونية في فيرنس . وأصدر مؤلفاته : « الإلهيات الأفلاطونية » سنة ١٤٨٢ *Theologia platonicum* ؛ وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤ .

(١١) يوستوس ليسبوس JUSTE LIPSE (سنة ١٥٤٧ — ١٦٠٦) : فيلولوجي بلجيكي ، كان أستاذاً للتاريخ بينا وليون ولوفان . وكان واسع الاطلاع ، شاكاً في الدين . ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرومانية سنة ١٦٠٤ *Manuductio ad stoicam Philosophiam* ؛ وعن السيولوجيا الرومانية *physiolog. stoica* في نفس السنة .

(١٢) كلود بريجار أو بوريجار BÉRIARD, BEAUREGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١ .

ومن أشهر كتبه كتاب الفائرة اليزية أو محاورات في الفلسفة اللاتينية وفلسفة القدماء سنة ١٦٤٩ — ١٦٤٣ . وقد صيغ على هيئة محاورات بين تلميذ لأرسطو وبين أحد أتباع الفلسفة الطبيعية الأيوبية القديمة ، خصوصاً فلسفة أفينكسندريس .

(١٣) هنري استين H. ESTIENNE (سنة ١٥٢٨ — ١٥٩٨) . أشهر أبحاثه أسرة استين المعروفة التي أدت عن طريق النعير والتأليف خدمات جليلة فيما يتصل بفهم الآداب القديمة في أوروبا في عصر النهضة . وأهم مؤلفاته : « كنز اللغة اليونانية » سنة ١٥٧٢ في خمسة أجزاء . وبعد من خير المعاجم التي وضعت لها *Thesaurus linguae graecae* .

(١٤) رودولف جوكليوس R. GOELENIUS (١٥٤٧ — ١٦٧٨) : فيلسوف مؤرخ ألماني ؛ ذاع صيته بفضل تعليمه الذي استمر أكثر من خمسين سنة وبفضل مؤلفاته الكثيرة ؛ وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة ماربورج ، حيث منح إجازة الدكتوراه ، كما يقولون ، ستارة مرة .

وأشهر مؤلفاته : « العجم الفلني » *Lexicon philosoph.* ؛ مدخل جوكليوس إلى أرسطو وأرسطو . سنة ١٥٩٨ *Goclenii isagoge in Organum Aristotelis* وفيه يعرض النوع الجديد من الألية المركبة مفصولة للتأنيح التي عرفت من بعده باسمه .

(١٥) أندريه فرانسوا ديبلاند A. Fr. DESLANES (سنة ١٦٩٠ — ١٧٥٧) : كان مفتحب الثقافة إلى حد بعيد ؛ ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : « التاريخ النقدي للفلسفة » في ٣ أجزاء

سنة ١٧٣٧ ، أربعة أجزاء سنة ١٧٥٦ . *Hist. critique de la philos.* ، فانه أول كتاب من نوعه ظهر في فرنسا .

(١٦) كارل رينولد REINHOLD (سنة ١٧٥٨ — ١٨٢٣) : فيلسوف ألماني من لعربا دوراً خطيراً في إذاعة فلسفة كانت وعرضها بواسطة « رسائله » التي ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ وسنة ١٧٩٢ في ميونيخ ، والمقال المثار إليه هنا ظهر في مجموعة فيليبورن FUELLEBORN الموسومة باسم : « مفكرات في تاريخ الفلسفة » ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ ، وذلك في المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ .
(١٧) غيليم تنيان TENNEMANN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) : مؤرخ للفلسفة ألماني ؟ كان أستاذاً للفلسفة وتاريخها بجامعة ينا ثم ماربورج . وأشهر مؤلفاته كتابه « تاريخ الفلسفة » (في أحد عشر مجلداً) وقد ظهر أول ما ظهر منه سنة ١٧٩٨ وآخر ما ظهر منه سنة ١٨١٩ ، ولم يستطع أن يتو . وقد خصه سنة ١٨١٢ ؟ وترجم فكتور كوزان هذا الملخص إلى الفرنسية في جزئين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٥ . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يقصر نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعي ، محاولاً أن يربط تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام للإنسان والمضارة ؟ وإنما يسميه أنه كان متأثراً بمذهب كانت في عرضه للمذاهب ، مما جعله غير عادل فيما يتصل بالمذاهب غير المثالية .

(١٨) ماري جوزيف ديجرانو DEGÉRANDO (سنة ١٧٧٧ — ١٨٤٢) : فيلسوف فرنسي ؟ تطلب في غار السياسة المضطربة لما كان ذلك العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر أول الأمر فلسفة كوندت التي سادت فرنسا حينذاك . ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : « التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية فيما يتعلق بمبادئ المعارف الإنسانية » سنة ١٨٠٤ *Histoire comparée de systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances hum.* وفي هذا الكتاب حاول أن يوجد في تاريخ الفلسفة وحدة بأن عرض المذاهب مرتبطة بمشكلة واحدة من شأنها أن تحل لكل مذهب طابعه المميز ، ووجد هذا النوع في مشكلة المعرفة ، فوقف عندها كي يرضى المذاهب من ناحيتها .

(١٩) « مذهب السياسة الوضعية » (سنة ١٧٥١ — ١٨٥٤) ج ٣ ص ٧ . باريس سنة ١٩٢١ ، طبعه كرس *Système de politique positive*. Ed Crès .
(٢٠) إدوارد زيلر Ed. ZELLER (سنة ١٨١٤ — ١٩٠٨) : أعظم مؤرخ للفلسفة اليونانية ؟ وفيلسوف ألماني ؟ كان أستاذاً للفلسفة في برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين (منذ سنة ١٨٧٢) ، وأقبل إلى الملائح سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؟ وكان في الفلسفة من بين هؤلاء الذين نادوا بالعودة إلى المذهب . وأشهر كتبه : « فلسفة اليونانيين » في ثلاثة مجلدات سنة ١٨٤٤ — ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن في ستة مجلدات مقسمة إلى ثلاثة أقسام : الأول في الفلسفة قبل سقراط ؛ والثاني في سقراط وأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث في الرواية والأبيقورية والشكوك والأفلاطونية المحدثة . ولهذا الكتاب مختصر بعنوان *موجز في تاريخ الفلسفة اليونانية* ؟ سنة ١٨٨٣ ؛ ج ٢ سنة ١٩٢٨ بإشراف غيليم نستله . والأول في الأصل *Die Philosophie der Griechen* ؟ والثاني *Grundriss der Geschichte der griech. Phil.* وكلاهما مقدم إلى الإنجليزية .

(٢١) بيير دوكيم Pierre Dukem (سنة ١٨٦١ — ١٩١٦) : عالم فزيائي فرنسي ؟ كان أستاذاً

للنزاهة في بوردو . وعنده أن القوانين الفيزيائية والنظريات ليست إلا تركيبات رمزية ، وهي بالتالي لمسية مؤقتة ولا تميز عن الحقيقة الواقعية بدقة ؛ فلا هي بالصحة ولا هي بالباطلة . ومذبحه هذا قد تأثر فيه بنزجه الكاثوليكية . وكان له أثر كبير في قد العلم إلى جانب أثر كورنو وتري وبونكاره . وأهم كتبه في هذا الصدد : « النظرية الفيزيائية ، موضوعها وتركيبها » سنة ١٩٠٦ *La Théorie physique, son objet et sa structure* وله عدا ذلك كتابه المذكور *Le système du Monde de Platon à Copernic* سنة ١٩١٣ — ١٩١٧ ؛ وكان في عزمه أن يشمل اثني عشر مجلداً ، لكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات تحسب ؛ وفيه يهيئ بالعلم في الصور الوسطى .

٢٧) فريدرش اپرفك (سنة ١٨٢٦ — ١٨٧١) : مؤرخ للفلسفة ألماني ، كان أستاذا بجامعة كينيزبرج حاول في كتابه من « المنطق وتاريخ المذاهب المنطقية » *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* أن يقيم المنطق على أسس ارستطالية فوق موقفاً وسطاً بين المنطقي الصوري الذي (كنت) الذي يميز بين صورة الفكر وصور الوجود ، وبين المنطق الميتافيزيقي (هيكل) الذي يجعل الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه « موجز تاريخ الفلسفة » سنة ١٨٦٣ — ١٨٦٦ *Grundriss der Geschichte der Philos.* الذي يعد أول كتاب من نوعه كُتِبَ في تاريخ الفلسفة *Handbuch* ؛ وقد نعر لعمرات جديدة بذلك آخرها سنة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ في خمسة مجلدات : الأول من الفلسفة اليونانية ، والثاني عن الصور الوسطى ، والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفة من أول القرن التاسع عشر حتى اليوم في ألمانيا ، والخامس عن هذه الفترة في خارج ألمانيا ؛ والأول من عمل بريشر K. Praechter (ط ١٢ سنة ١٩٢٦) والثاني من عمل جابر B. Geyer (ط ١١ سنة ١٩٢٨) ؛ والثالث من عمل موج W. Moog (ط ١٢ سنة ١٩٢٤) ، والرابع (ط ١٢ سنة ١٩٢٣) والخامس (ط ١٢ سنة ١٩٢٨) كلاماً من عمل إيستررث K. Oesterreich . ويد هذا الكتاب أوفى ثبت للراجع .

٢٣) ارلست تريلتش ERNST TROELTSCH (سنة ١٨٦٥ — ١٩٢٣) : كان أستاذاً للاهوت في جامعة جيتجن سنة ١٨٩١ ؛ وجامعة بون سنة ١٨٩٢ وهيدلبرج سنة ١٨٩٤ ؛ وأستاذاً للفلسفة في جامعة برلين سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ رنشل وبول دي لا جارد وترينفك ، ومن تأثروا بدلتاي ولوتسه ؛ وقد ابتدأ باللاهوت البروتستانتي وأصبح مؤرخاً للاهوت ممتداً . ويمتاز في بحثه التاريخي بسعة المواد التي يقيم عليها بحثه . وعنده أن الدين تجربة روحية قبلية *a priori* ؛ والصورة الحقيقية العليا ، وإن كانت أخطر الصور ، لـدين تقوم على تجربة روحية صوفية . وأهم مؤلفاته : « التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية » *Die Soziallehren der christ. Kirche* ؛ النزعة التاريخية ومساكها سنة ١٩٢٢ *Der Hist. nach seine Ueberwindung* . وهو من أهم من تقدموا النزعة التاريخية ، أغنى تلك التي تريد أن تحل الشخصية إلى عناصر موجودة من قبل وتنتظر إليها كخيط لا جدة فيه ولا طرافة .

٢٤) فيكتور دلبوس VICTOR DELBOS (سنة ١٨٦٢ — ١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فرنسي كان تلميذاً لأبيل بوترو BOUTROUX في دراسته لتاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩ *La philos. française* ؛ مذهب اسپينوزا سنة ١٩١٦ *Le Spinozisme* ؛ فلسفة

كانت العملية سنة ١٩٠٥ *La philos. pratique de Kant* ؛ صور ومذاهب الفلاسفة سنة ١٩١٩
Figures et doctrines de philosophes وله بحث خاص في «التحجق في تاريخ الفلسفة» ظهر بمجلة الميتافيزيقا
والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ ص ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ص ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ص ٣٦٩ — ٣٨٢
De la méthode en histoire de la philos. وكان خصما لنظرية هيجل في كتابه تاريخ الفلسفة ، فكانت
عنايته متجهة إلى دراسة الخصائص الفردية والإنسانية عند كل فيلسوف ، أكثر من عنايته بالوظائف
الطبقية الكلية .

R. METZ : *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Ososabritannien* (٢٥
Leipzig, 1936, 2 Bde وقد ترجم إلى الإنجليزية في مجلد واحد لعمرته مكتبة الفلسفة بإشراف مورهد
سنة ١٩٣٨ مع زبادات قليلة ؛ *I. BENRUBI : Les sources et les Courants de la philosophie* ؛
E. ASTR : contemporaine en France في مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طباعت موجزة في الإنجليزية والألمانية ؛
Die philosophie der Gegenwart, 1936
(٢٦) راجع فيما يتعلق بأشينجلر كتابنا عنه : « اشينجلر » ، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٥ .

خصائص الروح اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

- (١) فرنريجير : الثقافة اليونانية ، تكوين الرجل اليوناني ج ١ برلين سنة ١٩٣٣ خصوصا المقدمة ؛
وهذا الكتاب ترجم إلى الإنجليزية والإيطالية *WERNER JAEGER Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* وبعد أعظم كتاب في بابها ظهر حتى الآن . ثم ظهر الجزء الثاني منه لأول مرة
في ترجمة إنجليزية في أكسفورد سنة ١٩٤٤ ، أما النسخ الألمانية فلم ينقص بعد .
- (٢) ادورد اتسلر : « فلسفة اليونانيين » ج ١ ص ١١٩ — ١٤٦ .
- (٣) ر . موندولفو : حاشية على الفصل المذكور في اتسلر في الترجمة الإيطالية لكتاب اتسلر ج ١
ص ٣٠٦ — ٣٥٥ ، فبرلته سنة ١٩٣٢ . وهذه الحاشية أوق وأدق ما كتب في تحديد المبرقة
اليونانية ، وفيها المراجع الوافية في هذه المسألة ، فتراجع فيها .

الحواشي

(١) فيما يتعلق بالمعوم عند اليونان راجع :

- ١ — جاستون ملبو : « دروس في أصول العلم عند اليونان » ، باريس سنة ١٨٩٣ ؛
O. MILHAUD : *Leçons sur les origines de la Sci. grec.* « الفلاسفة المهندسون في اليونان » ،
وأسلافه » ، باريس سنة ١٩٠٥ *Les philosophes géomètres de la Grèce* ؛ وكتاب المذكور في
التعليق رقم ٥ من المقدمة ؛
ب — ب . تترى P. TANNERY : « حول تاريخ العلم اليوناني » سنة ١٨٨٧ (الطبعة الثانية

- مع المراجع تام بها ١. ديس A. DIÈS (باريس سنة ١٩٣٠) *Pour l'hist. de la science hellène* « مذكرات في العلم » ج ١ — ٢ *mémoires scient.* ، تولوز سنة ١٩١١ — ١٩١٢ .
- ج — ي . ل . هيرج : العلوم والرياضيات في العصر القديم (اليوناني) ليبسج سنة ١٩١٢ — ١٩٢٠ *Naturwiss. u. Mathem. im Klass. Altertum* (ترجم إلى الإنجليزية ، أكسفورد سنة ١٩٢٧ وإلى الإيطالية ، روما سنة ١٩٢٤)
- د — أ . مييل : العلم عند اليونان ج ١ ، فيرلته ١٩١٦ *A. MIELI: la scienza greca*
- هـ — ج . سارتون : مقدمة في تاريخ العلم ، ج ١ : « من هوميروس إلى عمر الحيام » وشنتن سنة ١٩٢٧ *G. SARTON: Intrad. to the history of sciences*
- وفيما يتعلق بالرياضة خصوصاً ، راجع :
- ١ — ب . تيري TANNERY : « الهندسة اليونانية » ، باريس سنة ١٨٨٧ *La Géométrie grecque*
- ب — م . سيمون : « تاريخ الرياضيات في المصور القديمة » ، برلين سنة ١٩٠٩ *M. SIMON. Gesch. d. Mathem. im Altert.*
- ج — ج . لوريا : « العلوم الدقيقة في اليونان القديمة » ط ٢٢ ميلانو سنة ١٩١٤ (مبع فرسية سنة ١٩١٤) *G. Loria: Le scienze esatte nell' antica Grecia.*
- د — ب . بوترو : « المثال الأعلى العلمي عند الرياضيين في المصور القديمة والعصر الحديث » ، باريس سنة ١٩٢٠ *P. BOUTROUX L'idéal scient. des mathém. de l'antig. et d. temps mod.*
- هـ — ث . هيث : تاريخ الرياضيات اليونانية (١) من طاليس حتى أفلاطون (٢) من أرسطو حتى ديونطس ، في مجلدين ، أكسفورد سنة ١٩٢١ *Th. HEATH: A hist. of greek mathem.*
- د — س . جنت : تاريخ الرياضيات ج ١ برلين ١٩٢٧ *S. GUNTHER: Gesch. d. Mathem.*
- (٢) فيما يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع .
- ١ — هـ . هنكل : « دراسات في تاريخ النظريات اليونانية في الدولة » ، ليبسك سنة ١٨٧٧ *H. HENEKL; Stud. z. Gesch. d. griech. Lehren von Staat.*
- ب — ف . ارنيم : « النظريات السياسية في العصر القديم » ، فيينا سنة ١٩١٠ *V. ARNIM: Die polit. Theorien d. Altert.*
- ج — ب . چانيه : « تاريخ علم السياسة متصلًا بالأخلاق » ، ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٣ : *P. JANET: Hist. de la science polit. dans ses rapp. avec la morale.*
- د — ر . هـ . مري : تاريخ علم السياسة من فلاطون حتى العصر الحاضر ، كبريدج سنة ١٩٢٦ *R. H. MURRAY: The history of political science from Plato to the present.*
- هـ — ت . ر . جلوفر : الديمقراطية في العالم القديم ، كبريدج ١٩٢٧ *T.R. GLOVER: Democracy in the ancient world.*
- (٣) فيما يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :
- ١ — ي . فلتز : تاريخ علم الجمال في العالم القديم ، ليبسج سنة ١٨٩٣ *J. Walter: Die Gesch. d. Aesthet. im Altert.*

- ب - ب . كروتشه : علم الجمال ، باري B. CROCE : *Estetica* .
 ج - ا . بيناي : كتاب الشعر لأرسطو وفكره الفن عند الأقدمين فترسته ١٩٣٧ : E. BIONAMI :
La poetica d'Aristotele ed il commercio dell'arte presso gli antichi .
 د () ظهر التفسير الأفلاطوني للصور الأفلاطونية في العصر الحديث بوضوح عند الأفلاطونيين في عصر النهضة ، وقال به حديثاً أولاً برتيني G. M. BERTINI في كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو سنة ١٨٧٦ *Nouva interpret. della idee platon.* ثم أتبعه كثيرون نخص بالذكر منهم لوتوسلافسكي في كتابه : نشأة ونمو للنطق عند أفلاطون Lutoslawski : *The origin and growth of Plato's Logic* .

أما التفسير السكتي فيظهر بوضوح عند تينيان أولاً (نظام الفلسفة الأفلاطونية ، ليتسك سنة ١٧٩٢
 — (Syst. der plat. Philos. ١٧٩٩) ثم عند رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن
 كورن (« نظرية الصور الأفلاطونية » ، مقال في مجلة علم نفس الشعوب سنة ١٨٦٥ *Ztschr. f. Volkpsych.*) ؛ وولف ناتورب (نظرية الصور الأفلاطونية ، ليتسك سنة ١٩٠٣ ؛ حول نظرية الصور
 الأفلاطونية ، برلين سنة ١٩١٤) ؛ ولينولاى هرتين N. HARTMANN في كتابه عن : منطق الوجود
 عند أفلاطون سنة ١٩٠٩ *Platons Logik des Seins*

أدوار الفلسفة اليونانية

- يراجع ليما يتصل بهذا الفصل :
 ا — تسنل : الكتاب نفسه ج ١ ص ١٤٧ — ١٦١ ط ٥ .
 ب — حاضيه مونولوغو على هذا الفصل من تسنل في الترجمة الإيطالية ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٨٤
 وفيها بحث واف وذكر للمراجع الرئيسية .

الحواشي

- (١) أكسبت : موجز في تاريخ الفلسفة ، ط ٣ § ١٤٣ : AST : *Grundr. einer Gesch. der Philos.*
 وأكست هوجو - أكسبت (سنة ١٧٧٨ — ١٨٤١) : فيلسوف ألماني ، وكان أستاذاً للأدب في لاندسهوت
 وميونخ سنة ١٨٠٩ — ١٨٢٦ ، ومن أخلصوا بجذبه شلنج ، ولكنه برز خصوصاً في أبحاثه عن
 أفلاطون ، وهي تفصل : حياة أفلاطون ومؤلفاته ، ليتسك سنة ١٨١٦ *Platon's Leben und Schriften* .
 مؤلفات أفلاطون ، ليتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٢٧ ، نهرها باليونانية واللاتينية في ١١ مجلد ، المعجم
 الأفلاطوني ، ليتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ *Lexicon Platoncum* .
 (٢) ركنر . تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٤٤ وما يليها . وتدايوس السلم ركنر THADDAEUS
 ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٣٨) : مفكر ألماني ممن نزعوا نزعاً شلنج . ومن
 كعبه الكتاب المذكور : « متن تاريخ الفلسفة » *Handbuch der Gesch. Philos.* ، طبع في زولنسباخ

Sülzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر تأثره بهيجل ؛ أقوال من الفلسفة كلها *Apho smen der gesamten Philos.* طبع في لندسهوت Landshut سنة ١٨٠٩ .

(٣) كرسين برانس : تاريخ الفلسفة منذ كنت ج ١ ص ١٠٢ وما يليها ، ١٣٥ ، ١٥٠ وما يليها برسلو سنة ١٨٤٣ *BRANISS : Gesch. d. Phil. seit Kant* ، وكرسين برانس (سنة ١٧٩٧ — ١٨٧٣) فيلسوف ألماني ، كان أستاذاً في جامعة برسلو سنة ١٨٢٥ ، وله من المؤلفات أيضاً : موجز المنطق ، برسلو سنة ١٨٣٠ *Grandriss d. Logik* ؛ مذهب الميتافيزيقا ، برسلو سنة ١٨٣٤ *System der Metaphysik*.

(٤) هيجل : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ١٨٢ *Geschichte der Philosophie*.

(٥) تيودور جومپرس : للفكرون اليونانيون ج ١ *THEODOR GOMPERZ : Griechische Denker* وتيودور جومپرس (سنة ١٨٣٢ — ١٩١٢) كان أستاذاً للفيلولوجيا القديمة في فينا ، وأشهر كتبه الكتاب السابق في ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .

G. SAITTA : *L'Illuminismo della Sofistica greca*, Milano, 1938 (٦)

(٧) راجع : نزارى : دياكتيك ابرقليس ، سنة ١٩٢١ *NAZARI : La dialettica di Proclo* ولوزكو : مقدمة في عناصر الإلهيات (لابرقليس) سنة ١٩٠٧ *LOZACCO : Introduzione agli Element teologia* والكتب الأخرى أسماؤها كما يلي : INGE : *Philosophy of Plotinus* ، E. BREHIER : *La philos. de Plotin.* ، MORSELLI : *Plotino.* ، M. WUNDT : *Plotin*

المصر الأول من عصور لفلسفة اليونانية

(١) رينج : عرض تكويني لمذهب الصور عند أفلاطون ، ج ١ ص ٣٧٨ *RIBBING : Genet. Darstellung d. Plat. Ideenlehre*.

(٢) أبيل ريه Abel Rey نشأة العلم اليوناني ، محاضرات ظهرت بمجلة « الدروس والمحاضرات » رقم ٣١ ، شباب العلم اليوناني باريس سنة ١٩٣٣ *La jeunesse de la science grecque* ؛ العلم العرق قبل اليونانيين ، باريس سنة ١٩٣٠ *La science orientale avant les Grecs*.

(٣) موندافو : الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٧ من ٩٨ — (تعليقات) وفي هذه التعليقات عرض شامل ومناقشة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة للنصبة بهذه المشكلة ؛ فتراجع بأكملها .

(٤) NIETZSCHE : *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* ; Erwin Rhöde : *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* ; KARL JOËL : *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* ;

(٥) كارل ياسپرس : فلسفة ، في ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٣٢ ج ١ الفصل الأخير *KARL JASPERS : Philosophie*

(٦) صفحات ٢٣٢ وما يليها . باريس ، سنة ١٩٣٢ *BERGSON : Les deux sources de la morale et de la religion*.

ALBERT RIVAUD : *Le problème du devenir et la notion de la matière : le yirovno* (٧) dans la philos. grec. des origines jusqu'à Théophraste.

للدسة الأيونية

- (١) نيتشه : « الفلسفة في العصر التراجيدي » ص ١٤ — ١٥ ج ١ سنة ١٩٢٥ ، ليبسك ، كريز.
- (٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ ص ٩٧٣ ب ، ص ٢٢ .
- (٣) سبلقيوس : شرح الطبيعة ، ٢٣ : ٢١ .
- (٤) تيري TANNERY : « حول تاريخ العلم اليوناني » ج ١ ، ص ٩٩ وما يليها .
- (٥) رتر : « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٨٤ RITETR : *Gesch. der Philos.* ورتز هذا هو .
- وتر (سنة ١٧٩١ — ١٨٦٩) : فيلسوف ألماني ، كان أستاذًا للفلسفة في برلين (سنة ١٨١٧) وكييل (سنة ١٨٣٥) وجيتنجن (سنة ١٨٣٧) . وله من الكتب : تاريخ الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ ؛ مقدمة في المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ؛ تاريخ الفلسفة (وهو أهم كتبه) ، همبرج سنة ١٨٢٩ — ١٨٥٣ ، وقد ترجم إلى الفرنسية ؛ وبمساعدة برلر PRELLER ألف كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية ، جوتله GOTHIA سنة ١٨٢٨ — ١٨٥٧ *Historia philosophiae graeco-romanas* .
- (٦) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ا ٣ ؛ في النفس : م ١ ف ٣ ص ٤٠٥ ب ص

مراجع

ذكرت المراجع بصورة وافية جدا في طبعة ك . بريشر K. PRAECHTER للجزء الأول من كتاب إيرفك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ . ولهذا فإننا في ذكر المراجع لن نفي إلا يذكر ماظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ ؛

وماك م ، فيا يخلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :

- H. MEYER : *Gesch. der alten Philos.* München, Kisel — Postel, 1926 ;
- W. THEILER : *Zur Gesch. der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, Füssli 1925 ;
- G. RODIER : *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926 ;
- L. BRUNSCHVICO : *Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale*, Paris, 1927 ;
- P. GORGIA DE BRITO : *La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité*, Paris, Vrin, 1931 ;
- J. STENZEL : *Die Metaphysik des Altertums* (in: *Handbuch der Philos.* hrg. von Baumbler & Schröter), München, 1931 ;
- B. A. O. FULLER : *History of Greek philos.*, New-York, Holt, 1931 ;
- F.M. CORNFORD : *The laws of motion in ancient thought*, Cambridge; University Press, 1931 ; *Before and After Socrates*, ibid. 1932 ;

- H. DINGLER : Geschichte der Naturphilosophie, Berlin, Junker, 1932 ;
 E. LOEW : "Die Vorsokratiker über Veränderung. Wahrheit und Erkenntnis-möglichkeit", Rhein. Mus. 1932, p. 104sq., *Class. Quart.* 1932 ;
 J. BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philos. grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Les Belles-lettres, 1931 ;
 A. REY : La jeunesse de la science grecque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;
 W. JAEGER : *Paidala. Die Formung des g. lechischen Menschen*, Bd. 1. Berlin, Leipzig, De Gruyter, 1938 ;
 R. Mondolfo : L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, Le Monnier, 1934 ,
 P. M. Schuhl : Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, Alcan, 1934 ;
 A. COVOTTI : I presocratici, Napoli, Loidinella, 1936 ;
 J. STENZEL. Zur Entstehung der Wissenschaftlichen in der griech. Philos., in, *Scientia*, 1934 ;

وفيما يتعلق بالدرسة الأيونية خاصة :

- B. LENOIR : «La doctrine de quatre éléments et la philos. ionienne» in, *Revue des études grecques*, 1927 : «Contraires et catégories dans la philos. hellénique», in *Rev. d'hist. de la philos* 1931 ;
 M. LOSACCO : «Il concetto del divenire nella scuola ionica», in, *Logos*, 1928 ;
 I. NUSSBAUM : Paul Tannery et l'histoire des philosophes milésiens, 1929 ;
 G. CARLOTTI : Storia critica della filosofia antica, Vol. I, la scuola ionica, Firenze, 1931 ;
 E. A. HAVELOCK : The milesian philosophers, *Trans. amer. Philo. Assoc.* 1932.

وعن طاليس خاصة :

- G. BARIÈ : L'esigenza unitaria da Talete a Platone, Milano, 1931.
 D'AMATO : L'acqua di Talete (Studi di st. di filos.), Genova. 1931 ;
 E. BODRERO : «La doppia personalità di Talete» in *Arch. di filos.*, 1931 ;
 M. F. SCIACCA : Studi della filos. antica, Napoli, Perrella, 1935 ;
 A. REY : "L'école ionienne, Thales." *Revue de Synthèse*, decembre, 1932 ;
 E. ORIH : *Anaximenica*, 1934.

المدرسة الفيثاغورية

(١) مابعد الطبيعة : م ١ ف ٥ .

المراجع

يضاف إلى ما ذكر في المراجع الخاصة بالفلسفة السابقة على سقراط ما يلي :

- W. C. D. DAMPIER-WHETHAM : A history of science and its relations with
Philos. and religion, Cambridge 1920 ;
- R. HARDER : Die naturwissenschaftliche Gesinnung der Griechen in der vorso-
kristlichen Zeit, Teubner, 1932 ;
- J. SAGRET : Le système du monde de Pythagore à Eddington, Paris, Payot, 1938 ;
- W. A. HEIDEL : The heroic age of conceptions, ideas and methods of sciences
among the ancient Greeks. Baltimore 1938 ;
- P. BRUNET et A. MIELI : Histoire des sciences : Antiquité, Paris, 1935 ;
- R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums,
Breslau, 1936 ;
- Ad. LEVI : "Sulla metafisica del pitagorismo antico", Athenaeum, 1938 ;
- ALBERT RIVAUD : « Platon et la politique pythagoricienne » Mélanges Gustave
Glotz, Paris, Presses Universitaires, 1932 ;
- CH. JOSSERAND : "Les symboles pythagoriciens de collennuccio", in, L'anti-
quité classique, 1, 1/2 1932, pp 145-177 ;

المدرسة الإيلية

- REINHARDT : Parménides ١٩١٦ سنة ١١٧ وما يليها .
- BURNET : Early Greek Philosophy ١٦٧ ، ص ١٤٥ وما يليها .
- جومبرتس : « المفكرون اليونانيون » ، ج ١ ص ١٤٥ وما يليها .
- ريهرت : برمنيدس ، ص ٢٩ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .
- برونو باوخ : مشكلة الجوهر في الفلسفة اليونانية حتى العصر الزاهر ص ٥٠ وما يليها
- BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis zur Blütezeit.
١) أرسطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب س ٣٠ .
- ٢) انارت حجج زينون في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن الكثير من الأبحاث حول قيمتها
وأهميتها . واختلف الباحثون بإزائها بين مؤيدين ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر
بما يتبين لأول وهلة ، حتى مع اعترافنا بما فيها من سقطة . ولنتذكر من بين هذه الأبحاث :
- دينان : حجج زينون الإيلي ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤
- DUNAN : Les arguments de ١٨٧٤ Zénon d'Elée contre le mouvement بروشارد Brochard : « حجج زينون الإيلي ضد الحركة »
الطبعة ١٨٨٨ ، « مقالات زينون المزعومة » سنة ١٨٩٣ وقد نشرت هاتان المعلقان من يد في كتابه
« دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٣ — ١٤ ، ص ١٥ — ٢٢ ،
وهذه المقالة الثانية كانت رداً على مقال لـ NOEL بعنوان « الحركة وحجج زينون الإيلي » بمجلة
اليتافيزيكا والأخلاق RMM ج ١ (سنة ١٨٩٣) ص ١٠٨ وما يليها ، ومقالة لـ MILHAUD
بتنوان « فسكرة العدد عند الفيثاغوريين والإيليين » في المجلة نفسها ص ١٤٠ وما يليها ؛ واشترك في
هذه المناقشة أيضاً ف. إيفلين F. EVELIN مقال بعنوان « حول زينون الإيلي أيضاً » ص ٣٨٢

وما يليها و ج . لوخالا O. LECHALAS مقال عنوانه « تعليقات على حجج زينون الإيلي » ، س ٣٩٦ وما يليها ؛ ورد ج . مليو على بروشار بتوان « رد على سيبو بروشار » س ٤٠٠ وما يليها . وقد علق على كل هذه المناقشات لورتسج LORTZING في الكتاب السنوي Jahresb. ج . ١١٢ (سنة ١٩٠٢) س ٢٦٥ وما يليها ، س ٢٦٨ وما يليها .
ومن أهم من عني بها عناية خاصة في تلك الفترة برجسون . فقد بحث فيها في كتبه الثلاثة الرئيسية : المعطيات المباشرة للمشهور : س ٨٥ — ٨٧ ؛ المادة والذاكرة : س ٢١١ — ٢١٣ ؛ التطور الخالق : س ٣٣٣ — ٣٣٩ .

للمراجع

راجع عددا ما تقدم :

- O. CALOGERO : Studi sull' eleatismo. Pubblicazioni della Scuola di filosofia della R. Università di Roma, t. III. Roma, Bardi, 1932
F. M. CORNFORD : «Parmenides' two ways», in *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, April 1938, pp. 97 — 111;
A. FRAENKEL : Parmenidesstudien, Nachr. d. Gesell. d. Wiss., Göttingen, 1930;
A. MONDOLFO : «Note sull' eleatismo», Riv. di filol. istr. Class., 1934,

هرفقليس

١) في كتابه : فلسفة هرفقليس الخامس ، برلين سنة ١٨٥٨ ؛ ط ٢ ، لينتسك سنة ١٨٩٢ .
Die Philos. Herakleitos's des Dunkeln . وفريدند لاسله Ferd. Lassalle (١٨٢٥ — سنة ١٨٦٤) هو الاشتراكي السياسي المشهور ، مؤسس الديمقراطية الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة الميخيلية .

٢) أرسطو : في النفس م ١ ف ٢ س ١٥٠٤ ، س ٢٥ ؛

سبلقيوس : شرح الطبيعة م ٣٦ س ٨ ؛

٣) يقول هيرمن ديلز « نشأة الفيلولوجيا عند اليونانيين » ، في الكتب السنوية الجديدة سنة ١٩١٠ س ٢ Neue Jahrbücher) إن الؤغوس عند هرفقليس هو للمبارز والأبدى الوجود وراء التغير الدائم للظواهر ، والقياس والناية لجميع الأشياء . ويرى ماكس فنت (محفوظات Archiv في تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ (سنة ١٩٠٧) س ٤٥٩ وما يليها ، أن الؤغوس عند هرفقليس ليس له إلا المعاني التالية ١ — الكلام ، ٢ — المذهب ، ٣ — العملية المنطقية ٤ — اللغة . والعالم متعلق لأن روحا تفكر تفكيرا منطقيا تذكره . ولم يفرق هرفقليس بين الؤغوس السابق والؤغوس الموضوعي ؛ وإنما الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هرفقليس أنه فهم الؤغوس بمعنى عقل العالم .

راجع فيما يتصل بالؤغوس عند هرفقليس وفي الفلسفة اليونانية عموما : أناثون آل : فكرة

Anathon Aall, Gesch. d. Logosides in d. griech. ١٨٩٦ سنة ، الفلسفة اليونانية ،
 HEINZE : Die Lehre vom Logos in der gr. الفلسفة اليونانية Phil.
 DALL : Der Logos, Gesch. s. Entwick. ١٨٩٩ — ١٨٩٦ سنة ، ب ج ،
 Phil. اليونانية ، ب ج ، سنة ١٨٩٦ — ١٨٩٩
 in d. griech. Philos.

مراجع

WERETS : Heraklit und Herakliteer, 1927 ;
 V. MACCHIERO : Eraclito, Nuovi studi sull' Orfismo, Laterza, Bari ;
 O. GIGON : Untersuchungen zu Heraklit, 1935 ;

أنبادوقليس

(١) كارستن : بقايا قصائد أنبادوقليس ، استردام سنة ١٨٣٨ Agr. Empedoclis
 .arm. rel.

(٢) أرسطو : الكون والفساد ج ٢ م ٦ ص ٣٣٣ ب .

مراجع

راجع أيضا :

J. SOULHÉ : «L'énigme d'Empédocle», extrait des Archives de Philosophie, vol.
 1X, cah. 3.

القيرون

(١) أرسطو : الكون والفساد : ج ١ م ٨ ص ٣٢٥ ب .

(٢) اشليغر : تاريخ الفلسفة : ص ٧٤ وما يليها .

(٣) رتر : تاريخ الفلسفة : ج ١ ص ٥٨٩ وما يليها .

مراجع

L.ROBIN : L'atomisme ancien (physique et mathématique). Projet d'article pour le Dict.
 hist. des sciences dans leur rapport avec la philos., Rev. de synth. (sect. Synth. génér.)1933.

أنكسافورس

(١) أفلاطون : فيدون ٩٧ ب .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ب س ٢٠ .

السوفسطائية

مراجع

W. NESTLE : «Die Begründung der Jugendbildung durch die Orleichen», Human.
Oymann. 1927.

C. IMMISH : «Antike Denken als Erzieher zum öffentlichen Leben», ibid 1927 ;

A. MIELI : «L'opera del sofiste et la personalità di Socrate» Archeion, 1929 :

W. JAEGER : Paideia, I, Berlin, 1933.

A. SAITTA : L'illuminismo della Sofisticagrecia Milano, Bocca, 1988.

فهرس الاعلام*

- استين (هنرى) Estienne : ١٧
 استويه Stobaeus : ٤٠ ، ٩٥
 الاسكندر الأفروديسى Alex. Aphrodisiensis : ٩٨
 الاسكندر الأسير : ١١
 اشليرماخ Schlegelmacher : ١٥٦
 اشينجر Spengler : ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٥٧
 ٦٩ — ٧٢ ، ١٧٩
 أغيرافون نلمهم Agrippa von Nettesheim : ٩٦
 أفلاطون Plato : ١٠ ، ١٧ ، ٤٧ ، ٤٨ —
 ٥٢ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ ،
 ٧١ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ١١١ ،
 ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٤ — ١٣٦ ، ١٦٠ ،
 ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٦
 أفلوطين Plotinus : ٤٢ ، ٥٤ ، ٦٧
 الأفلاطونية الحديثة Neo-platonici : ١٧ ، ٥٤ ،
 ٥٩ ، ٦٥ — ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٢
 أقليدس Euclides : ٧٠
 أكسينوفان Xenophanes : ٨٧ ، ٩٧ ، ١١٧
 — ١٢١ ، ١٦٩
 إمرسون Emerson : ٦
 أنباذوقليس Empedocles : ٥٨ ، ٧٨ ، ٧٩ ،
 ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ،
 ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢١ ،
 ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤٤ — ١٥٠ ، ١٥٥ ،
 ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٩
 أنتيفون Antiphon : ١٧٢ ، ٢٣٣
 إنج Inge : ١٧

(١)

- أست Ast : ٥٨
 أستر Aster : ٣٠
 أبرقلس Proclus : ٥٤ ، ٦٧
 أبليت Apelt : ٥٠
 أبيقور Epicurus : ١٧ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٣ ،
 ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١٥٣ ،
 ١٥٥
 أثيناغورس Athenagorus : ١٨
 أوربان (الرايم) Urbanus : ١٢
 أرخوطاس Archytus : ٧٠
 أوستيس Aristippus : ٦٤
 أوستوفان Aristophanes : ١٧٣
 أرسطو Aristotle : ٨ ، ١١ ، ٢٨ ، ٣٢ ،
 ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ ،
 ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٥ —
 ٧٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٤ ،
 ١٠٦ — ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ،
 — ١١٨ ، ١١٥ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤١ ،
 ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٨ ،
 ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٦٦
 اسپنسر Spencer : ١٢
 اسپنوزا Spinoza : ١٣ ، ١٣٥
 اسپوسيبوس Spensippus : ١١٧
 استانلى Stanley : ٤
 أستر Aster : ٣٠

* الاعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .

- ۵ : Ptolemaeus بطليموس
 ۱۷۰ : Pindarus پندار
 ۲۹ : Benrubi بنو
 ۳۹ : Boutroux بوترو (بير)
 ۱۷۵ : Bauch بوخ
 ۱۶ : Buricus بوريوس
 ۴۶، ۱۶ : Bacon بيكون
 ۴ : Bayle بيل

(ث)

- ۱۷۴، ۱۷۷ : Trasymachus ترانزماخوس
 ۱۸ : Tertullianus تيرتليانوس
 ۲۹ : Troeltsch ترويلتش
 ۶۶ — ۶۰ : Zeller زلر
 ۱۰۷، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۸۹، ۷۹، ۶۹
 ۱۴۹، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۱۴، ۹۰، ۸
 ۱۷۶، ۱۵۵، ۱۵۳
 ۹۸ : Tannery تيري
 ۲۱ : Tenneman تنيان
 ۱۰۱، ۹۸ : Teichmüller تيشلر
 ۱۱۸ : Timon تيمون
 ۱۸۰ : Petrarca پترکه
 ۵۸ : Braniss برانس ۷۷، ۶۰ —
 ۹۰ : Berthelot برتلو
 ۱۱۸، ۷۳ : Bergson برجسون
 ۱۶۶، ۱۵۷ : Pericles برکليس
 ۷۷، ۷۶، ۵۸ : Parmenides برمينيدس
 ۱۳۵، ۱۲۵ — ۱۲۰، ۹۳، ۸۰
 ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۶ — ۱۴۴، ۱۳۶
 ۱۷۵، ۱۶۱، ۱۵۷
 ۱۴۸، ۱۷۴، ۹۸ : Burnet برنت
 ۱۷۱، ۱۶۵، ۷۷ : Protagoras پروتاغورس
 ۱۷۶ —
 ۷۴، ۱۹، ۱۸، ۴ : Brucher بروكر
 ۱۷ : Bésigard بيسجارڊ
 ۶۷، ۱۳ : Bréhier برييه

(ب)

(ث)

- ۱۱۹، ۱۱۸، ۹۳ : Theophrastus ثاوفرسس
 ۱۶۷ : Themistocles ثيمستوكليس
 ۹۱ : Theognis ثيوغنيس
 ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۷ : Thucydides ثيوكيديس
 ۱۲ : Oregorius جريجوري (الناسم)
 ۱۷ : Qassendi جسندي

(ج)

(ف)

- كوزانو Cusano : ٨٦
كولت : ١٢ ، ١٥ ، ٢٢ — ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨
كوندورسيه Condorcet : ٢٠
كونديلاك Condillac : ١٩
كوهن (هرمن) H. Cohen : ٥٠

(ل)

- لاسله Laasale : ١٣٩
ليسيوس Lipsius : ١٧
لوتسلافسكي Lutoslawski : ٥٠
لوك Locke : ١٣ ، ٤٦
لونوا Launoi : ١٦
ليبنس Leibniz : ٢٣ ، ٥٠
لڤي بريل L  vy-Br  l : ١١
ليوپيس Leucippus : ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٩٤
ليوناردو (دافنتي) Leonardo Da Vinci : ٨٦

(م)

- متس R. Metz : ٢٩
مليساوس Melisso : ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٤
— : ١٣٦ ، ١٧٧
مليو Milhaud : ٩
مورسلي Morselli : ٦٧
موندولفو Mondolfo : ٨٤
المناريون Megarici : ٦٤

(ن)

- ناتورپ Natorp : ٥٠
نيتشه Nietzsche : ٣٢ ، ٣٧ ، ٨٥ ، ٨٦
٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٢
نيوتن Newton : ٤١

- فكشينو M. Ficino : ١٧
فركيديس Pherecydes : ٧٧ ، ٧٨ ، ١٣٨
فشته Fichte : ٥٠ ، ٧٧
فشي (كونو) Kuno Fischer : ٥٠
فشي (ف) Fr. Vischer : ٤٢
فلوطرخس Plutarchus : ١٥
فنت (ماكس) Max Wundt : ٦٧ ، ١٢٠
فورفوروس Porphyrius : ٥٤
فولتير Voltaire : ١٢
فيثاغورس Pythagorus والفيثاغورية : ١٠ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ٨٥ — ٧٩
٨١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٦ — ١١٦
فيلولاوس Philolaus : ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١٤٥

(ق)

- القرينائيون Cyrenaici : ٦٤

(ك)

- كارستن Karsten : ١٤٩
كاسير Casirer : ١٠
كروشه Croce : ٥٦
الكليون Cynici : ٦٤
كليكس Callicles : ١٧٤
كليمانس الاسكندري Clemens Alexandrinus : ١٥
كنت Kant : ٥٠ ، ١٢ ، ٣٢ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٢٣٦ ، ٧٧
كوپرنيكس Copernicus : ٥٠ ، ٢٧
كوزان V. Cousin : ٢١ ، ٢٢

هومروس Homerus : ٦٩ ، ٧١ ، ١١٧ ، ١٣٨ ،
١٦٦ ، ١٧٠

هيجل Hegel : ٥٠ ، ١٥ ، ٢٤ — ٢٦ ، ٢٨ ،
٣٢ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ١٣٩ ، ١٦٥

هيرودوتس Herodotus : ١٧٠ ، ١٧٣ ،
هيوم Hume : ٤٦

(ي)

يسپرز (كارل) K. Jaspers : ٨٨

يوتل Joël K. : ٨٥ — ٩٤

يورپيدس Euripides : ١٧٣

ييجر Jaeger : ٨٠ ، ٨٩ ، ١٦٦

(٥)

هيون Hippon : ١-٤

هيباس Hippias : ١٧٢ ، ١٧٤

هرقليطس Heraclitus : ٥٨ ، ٦٣ ، ٧٨ ،

٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٣ ، ١١٣ ،

١٣٦ ، ١٣٨ — ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ،

١٤٩ ، ١٥٦ ، ١٦١ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ،

١٧٣ ، ١٧٥

هزيود Hesiodus : ٦٩ ، ٧١ ، ١١٧ ، ١٣٨ ،
١٧٠

هورن Horn : ١٩

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مذكرات

- ١ - الزمان الوجودي .
- ٢ - هموم الشباب .
- ٣ - صماعة تسمى (ديوان شعر)
- ٤ - الحور والنور .
- ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
- ٦ - نشيد الغريب .

(ب) دراسات أوربية

- ١ - الموت والعبقريّة .
- ٢ - دراسات وحدوية .

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ - نيتشه .
- ٢ - اشينجلر .
- ٣ - شوبنهاور .
- ٤ - أفلاطون .
- ٥ - أرسطو .
- ٦ - ربيع الفكر اليوناني .
- ٧ - خريف الفكر اليوناني .
- ٨ - برجسون .

(ج) دراسات إسلامية

- ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- ٢ - تاريخ الإماماد في الإسلام .
- ٣ - شخصيات قلقة في الإسلام .
- ٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي .
- ٥ - أرسطو عند العرب .
- ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية .
- ٧ - منطق أرسطو في ٥ أجزاء .
- ٨ - رابعة المدونة .
- ٩ - شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) .
- ١٠ - روح الحضارة العربية .
- ١١ - الإنسان الكامل في الإسلام .
- ١٢ - التوحيدى : الإشارات الإلهية .
- ١٣ - مسكويه : الحكمة الحاشية .
- ١٤ - فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية .
- ١٥ - الأصول اليونانية للنفاريات السياسية في الإسلام .
- ١٦ - في النفس لأرسطو (ومعه : الآراء الطبيعية لقسطرخس والنبات لأرسطو والحس والحسوس لابن رشد)
- ١٧ - ابن سينا : عيون الحكمة .
- ١٨ - ابن سينا : البرهان (من الشفا)
- ١٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
- ٢٠ - أفلاطون عند العرب .
- ٢١ - البشير بن فانك : مختار الحكمة .
- ٢٢ - ثلوزن : الحوار والشعر .

(د) ترجمات (الروائع السائفة)

- ١ - ايشندورف : حياة حائر باثر .
- ٢ - فوكيه : أغني .
- ٣ - جيته : الديوان الشرق .
- ٤ - جيته : الأنساب المختارة .
- ٥ - بيرن : أشعار اتشيلد هارولد .
- ٦ - ثرفانتس : دون كيشوته .

